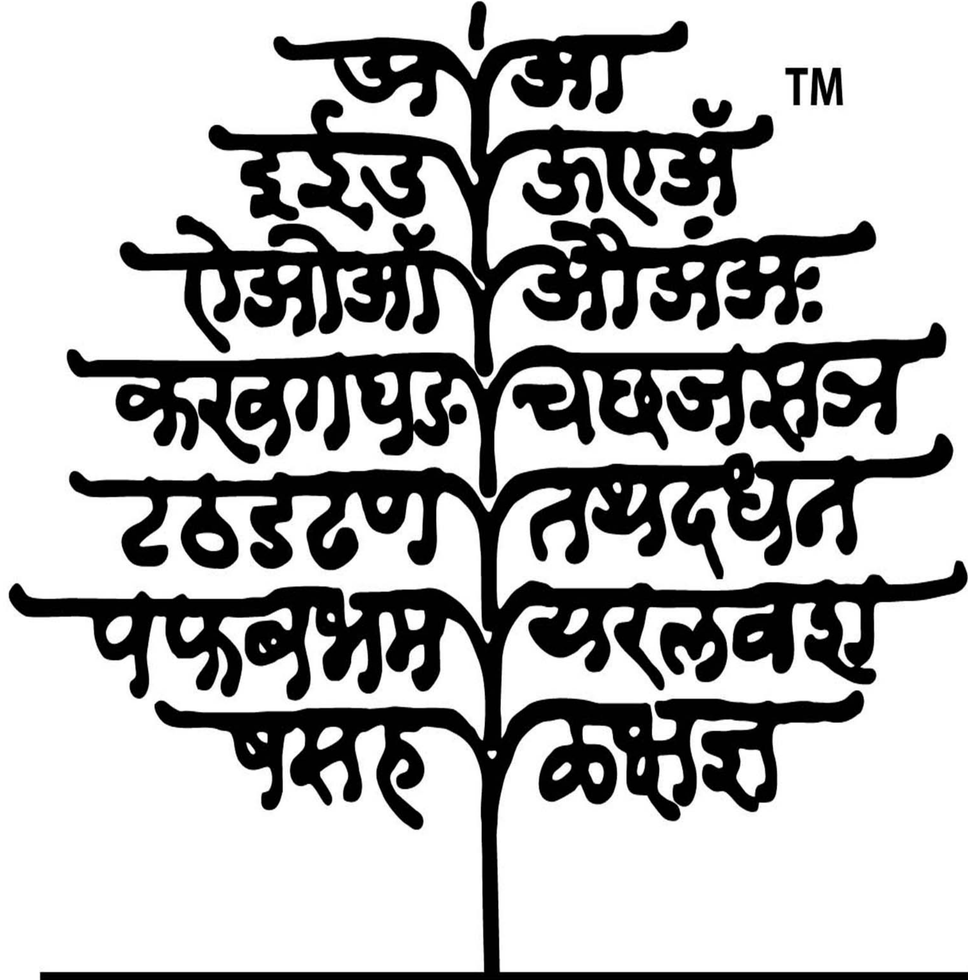


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३८ । अंक ४ । जानेवारी १९८५





अनुक्रमणिका





आवाहन....

शंकरराव देव यांनी आचार्य शं. द. जावडेकर, ह. कृ. मोहनी, आचार्य स. ज. भागवत, इ. आपल्या काही सहकाऱ्यांच्या साहाय्याने 'नवभारत' मासिक ऑक्टोबर १९४७ मध्ये सुरू केले. स्वातंत्र्योत्तर काळात, भारताच्या आणि महाराष्ट्राच्या जीवनातील सामाजिक आणि सांस्कृतिक समस्यांची मोकळेपणे चर्चा करणारे वैचारिक व्यासपीठ मराठी विचारवंतांना आणि अभ्यासकांना उपलब्ध करून द्यावे ही, 'नवभारत' सुरू करण्यामागची त्यांची कल्पना होती. कोणत्याही विशिष्ट विचारप्रणालीचा पुरस्कार करणे हे 'नवभारता'चे उद्दिष्ट नव्हते. सर्व भिन्न वैचारिक दृष्टिकोणांना 'नवभारता'त प्रतिनिधित्व मिळावे, 'नवभारता'त सर्व महत्त्वाच्या प्रश्नांची गंभीरपणे आणि आस्थेने चिकित्सा व्हावी आणि वैचारिक देवाणघेवाणीतून महाराष्ट्राचे वैचारिक जीवन निकोप आणि जोमदार होण्याला साहाय्य करावे, हे 'नवभारता'चे उद्दिष्ट होते.

अनेक विचारवंतांनी विविध विषयांवर 'नवभारता'त आपले लिखाण प्रसिद्ध करून 'नवभारता'चे अभिप्रेत स्वरूप स्थिर केले आणि महाराष्ट्राच्या वैचारिक जीवनात त्याला अनन्यसाधारण स्थान प्राप्त करून दिले.

१९५७ साली शंकरराव देव यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळाने 'नवभारत' मासिक चालवायला घ्यावे अशी विनंती तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना केली व ती त्यांनी मान्य करून संपादकत्वाची जबाबदारी गोवर्धन पारीख यांच्यावर सोपविली. पारीख यांच्या कुशल संपादकत्वामुळे 'नवभारता'चा वैचारिक दर्जा राखला आणि उंचावला गेला. आज वैचारिक नियतकालिक म्हणून 'नवभारता'ला जी प्रतिष्ठा आहे ते ह्या सर्व व्यक्तींनी निष्ठेने आणि सातत्याने केलेल्या प्रयत्नांचे फळ आहे.

त्या दृष्टीने 'नवभारत'साठी आजीव सदस्य नोंदविण्याची योजना आखण्यात आली आहे. तिचे स्वरूप असे आहे :

१. कोणाही व्यक्तीला रु. ३००/– व संस्थेला रु. ५००/– बारा महिन्यांच्या आत देऊन 'नवभारता'चे आजीव सदस्य होता येईल.

२. आजीव सदस्य असलेल्या व्यक्तीस 'नवभारत' मासिक आजीव आणि संस्थांना २० वर्षे दिले जाईल. यापुढे 'नवभारता'ची वार्षिक वर्गणी वाढविण्यात आली तरी ह्या व्यवस्थेत बदल होणार नाही.

३. 'नवभारत' मासिकाचे प्रकाशन कोणत्याही कारणामुळे वीस वर्षांच्या आत बंद करावे लागल्यास आजीव सदस्यांना उरलेल्या काळाच्या प्रमाणात रक्कम परत केली जाईल.

प्राज्ञपाठशाळा हे महाराष्ट्राचे एक प्रमुख सांस्कृतिक केंद्र आहे आणि 'नवभारत' हे लोकाश्रयावर चाललेले मराठीतील एक प्रमुख वैचारिक नियतकालिक आहे. आपण 'नवभारता'चे आजीव सदस्य होऊन महाराष्ट्राच्या वैचारिक प्रबोधनासाठी चालविलेल्या ह्या उपक्रमात सहभागी व्हावे अशी विनंती आहे.

संपादक





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

महाराष्ट्र आणि विज्ञान विशेषांक : २

वर्ष ३८ । अंक ४ । जानेवारी १९८५
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये



संपादक

मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

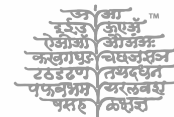
व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

मुखपृष्ठ : विलास सिदकर

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

जानेवारी १९८५

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **सु. श्री. पांढरीपांडे** : गांधीवादाचे अभ्यासक, ६० अंबाझरी ले–आउट, नागपूर–४४० ०१०. ■ **रा. भा. पाटणकर** : मुंबई विद्यापीठात इंग्रजी विभागात अध्यापक; ९ शाकुंतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–४०० ०५१. ■ **सुनील शंकर आडगांवकर** : प्राध्यापक, नेताजी सुभाषचंद्र कॉलेज, नांदेड–४३१ ६०१. ■ **जयंतकुमार बंड** : मराठीचे प्राध्यापक, नवीरा महाविद्यालय, काटोल; निवास : मुलमुले यांच्या घरासमोर, जोशी वाडा (शहर विभाग), काटोल–४४१ ३०२ (जि. नागपूर). ■ **गं. ना. मोरजे** : मराठीचे प्राध्यापक आणि विभागप्रमुख, अहमदनगर कॉलेज, अहमदनगर; निवास : मोरजाई, सहकार सभागृह मार्ग, अहमदनगर–४१४ ००१

⊙ ⊙ ⊙

काही अपरिहार्य कारणामुळे या अंकात 'सार-संकलन' हे नेहमीचे सदर देता आले नाही. याबद्दल दिलगीर आहोत.

–संपादक

संपादकीय



विज्ञान आणि संस्कृती – २

निगामी (डिडक्टिव्ह) गणित ही ग्रीक संस्कृतीकडून आधुनिक विज्ञानाला लाभलेली एक देणगी होय. हिच्याशिवाय विज्ञान शक्य झाले नसते. पण विज्ञानाला पोषक अशी आणखीही एक देणगी ग्रीक संस्कृतीने आधुनिक संस्कृतीला दिली आहे. तिचे स्वरूप काहीसे धूसर असले तरी विज्ञानाला स्थैर्य आणि चैतन्य देण्यात तिने महत्त्वाची कामगिरी बजाविली आहे. ह्या दुसऱ्या देणगीचे 'विवेकवाद' असे वर्णन करता येईल.

रेने देकार्त (१५९६–१६५०) आणि जॉन लॉक (१६३२–१७०४) यांना आधुनिक तत्त्वज्ञानाचे प्रणेते मानण्यात येते. मानवी ज्ञानाचे स्वरूप आणि व्याप्ती यांविषयी आणि विश्वाचे स्वरूप आणि घडण-यांविषयी त्यांनी जे (भिन्न) सिद्धांत विकसित केले त्यांची मांडणी आणि समर्थन करताना त्यांनी पूर्वीच्या, 'मध्ययुगीन' स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञानातील किती संकल्पनांचा वापर केला आहे हे पाहिले की आपल्याला आश्चर्य वाटते आणि तरीही त्यांना आधुनिक तत्त्वज्ञानाचे प्रवर्तक हे स्थान निर्विवादपणे देण्यात येते. ह्याचे कारण काय ? त्यांची आधुनिकता कशात होती ?

एक तर मानवी ज्ञानाच्या व्यापात निगामी गणिताला त्यांनी मध्यवर्ती आणि मूलभूत स्थान दिले. निगामी गणित हा त्यांनी मानवी ज्ञानाचा आदर्श मानला आणि त्याला अनुसरून, वस्तूंची घडण आणि त्यांना घडणाऱ्या घटना ह्यांच्या विषयीच्या आपल्या ज्ञानाला निगामी किंवा गणिती रूप देता आले पाहिजे हे साध्य त्यांनी स्वीकारले. वस्तूंची घडण आणि त्यांना घडणाऱ्या घटना ह्यांच्याविषयीचे नियम एका निगामी व्यवस्थेचे सिद्धांत म्हणून सिद्ध करता आले पाहिजेत, स्वत:प्रमाण असलेल्या प्रमाणकांपासून (अॅक्शम्स) प्रारंभ करून, स्वत:प्रमाण अशा पायऱ्या-पायऱ्यांनी हे नियम निष्पन्न करून घेतले पाहिजेत आणि अशा रीतीने त्यांची सत्यता सिद्ध केली पाहिजे हे मानवी ज्ञानाचे मॉडेल त्यांनी स्वीकारले.

अर्थात देकार्त आणि लॉक यांच्या दृष्टीने ह्या स्वरूपाचे वस्तूविषयीचे ज्ञान साधणे हा कार्यक्रम होता. अशा ज्ञानाची प्रत्यक्ष उदाहरणे त्यांच्या डोळ्यांपुढे नव्हती. पुढे न्यूटनच्या (१६४२–१७२७) 'प्रिन्सिपिया'ने अशा ज्ञानाचे मूर्त उदाहरण उपलब्ध करून दिले. ज्ञानाचे हे मॉडेल स्वीकारण्यात एक महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित होतो. अशा निगामी, गणिती ज्ञानात इंद्रियानुभवापासून लाभणाऱ्या ज्ञानाचे स्थान काय असते ? ह्या प्रश्नाला ह्या तत्त्ववेत्त्यांनी वेगवेगळी उत्तरे दिली. देकार्तच्या मताप्रमाणे वस्तूंचे निरीक्षण केल्याने त्यांच्या गुणधर्मांचे जे ज्ञान आपल्याला होते त्याला एकंदर मानवी ज्ञानात गौण स्थान तर असतेच; पण आदर्श स्वरूपाचे जे ज्ञान असते त्याच्यात अशा इंद्रियजन्य ज्ञानाला काही स्थानच नसते. (युक्लिडीय) त्रिकोणाच्या तीन कोनांची मिळून होणारी बेरीज (जवळजवळ) दोन काटकोनां-एवढी असते किंवा अशा त्रिकोणाचे क्षेत्रफळ त्याच्या कोणत्याही भुजेवर आधारलेल्या चौरसाच्या निम्म्या क्षेत्रफळाच्या आसपास असते ही विधाने सत्य आहेत हे आपल्याला अनुभवाने, म्हणजे कोन किंवा क्षेत्रफळ मापून समजू शकते. पण युक्लिडीय भूमितीच्या प्रमाणकांपासून त्यांची सत्यता आपण सिद्ध करू शकतो. आणि हे साधल्यानंतर ह्या इंद्रियजन्य ज्ञानाला काही प्रयोजन राहत नाही. भौतिक वस्तूंविषयीच्या आपल्या ज्ञानाचेही असेच आहे. इंद्रियानुभवाने आपल्याला वस्तूंच्या काही गुणधर्मांचे

अनुक्रमणिका

ज्ञान होते हे खरे आहे. पण ही जी विधाने इंद्रियानुभवाच्या आधारावर आपण सत्य म्हणून स्वीकारतो ती भौतिक वस्तूंच्या स्वरूपाविषयीचे जे मूलभूत प्रमाणक आहेत त्यांच्यापासून निगमनाने निष्पादित करून घेता येतात आणि त्यांची सत्यता अशा रीतीने सिद्ध केल्यानंतर हे इंद्रियजन्य ज्ञान गतार्थ होते. खरेखुरे ज्ञान शुद्ध निगामी स्वरूपाचे असते. वस्तूंच्या स्वरूपाविषयीच्या स्वतःसिद्ध अशा प्रमाणकांपासून, स्वतःप्रमाण अशा नियमांना अनुसरून, ते निष्पादित केलेले असते. देकार्तच्या ह्या भूमिकेहून वेगळी भूमिका लॉक स्वीकारतो. भौतिक पदार्थांचे मूलभूत स्वरूप, त्यांच्या स्वरूपाचे सत्त्व किंवा सार (एसेन्स) पकडणारे प्रमाणक मानवी बुद्धीला उपलब्ध होऊ शकतील अशी आशा त्याला नाही. असे प्रमाणक शोधून काढण्याची क्षमता जर मानवी बुद्धीच्या अंगी असती तर मग अशा प्रमाणकांपासून निगमनाने ह्या पदार्थांच्या स्वरूपाविषयीची सर्व सत्ये तिला प्राप्त करून घेता आली असती. वस्तूंच्या स्वरूपाविषयीच्या ज्ञानाचे, म्हणजे विज्ञानाचे, हे आदर्श स्वरूप असते. पण मानवी बुद्धीची, दुर्दैवाने, एवढी झेप नाही. निरीक्षणाला आढळून येणाऱ्या ज्या गुणधर्मांचे मिळून वस्तूंचे स्वरूप बनलेले असते त्यांचा उगम ह्या स्वरूपाचे जे सत्त्व (सार) असते आणि जे वस्तूच्या स्वरूपात खोल दडलेले असते त्याच्यात असतो. ह्या सत्त्वाचे ग्रहण मानवी बुद्धी करू शकत नाही. म्हणून वस्तूंचे जे गुणधर्म इंद्रियानुभवाला प्रतीत होतात त्यांच्यापासून आपण वस्तूंच्या स्वरूपाविषयीच्या संकल्पना बनवितो आणि त्यांच्या साहाय्याने वस्तूंचे वर्णन करतो. जर वस्तूंचा एखादा धर्म दुसऱ्या धर्माशी निरपवाद-पणे संलग्न असतो असे अनुभवाला आढळून आले तर ह्या पुराव्याच्या आधारे हा एक निसर्गनियम सिद्ध झाला आहे असे आपण मानतो. पण हा कनिष्ठ पर्याय आहे. श्रेष्ठ पर्याय हा की, बुद्धीने भौतिक पदार्थांच्या स्वरूपाचे सार ग्रहण करावे आणि त्याच्यापासून निगमनाने त्यांच्या सर्व गुणधर्मांचे ज्ञान प्राप्त करून घ्यावे. पण हा पर्याय मानवाला उपलब्ध नाही. म्हणून वस्तूंच्या स्वरूपाच्या ज्ञानासाठी आपल्याला केवळ इंद्रियानुभवांवर अवलंबून रहावे लागते.

देकार्त आणि लॉक ह्यांच्या ज्ञानमीमांसेकडे आज आपण वळून पाहतो तेव्हा वैज्ञानिक रीतीच्या स्वरूपाचा शोध घेण्यासाठी त्यांची वैचारिक धडपड चालू होती, वेगवेगळ्या दिशांनी ते चाचपडत होते असे आपण म्हणतो. ह्या रीतीचे बरेचसे स्पष्ट आकलन कान्टमध्ये प्रथम आढळून येते. 'शुद्ध' गणित आणि उपयोजित गणित यांतील भेद, आणि वैज्ञानिक ज्ञानातील गणिती संकल्पना आणि अनुभव-जन्य संकल्पना यांची भिन्न स्थाने आणि त्यांच्यामधील परस्परसंबंध यांचे स्पष्टीकरण कान्टने बऱ्याच यशस्वीपणे केले. पण तोपर्यंत गॅलिलिओ, केप्लर, न्यूटन इत्यादिकांनी ही रीत वापरून वैज्ञानिक ज्ञानाचे अस्सल नमुने विश्लेषणासाठी उपलब्ध करून दिले होते.

पण देकार्त आणि लॉक यांच्या भूमिकांमधील समान सूत्र असे की, विश्वातील पदार्थांचे, विश्वात जे काही आहे त्याचे प्रमाण ज्ञान माणसाला त्याच्या ज्ञानशक्तींचा वापर करून मिळते. ह्या ज्ञानशक्तींचा, उदा., बुद्धी किंवा विवेक ही शक्ती आणि अनुभव घेण्याची क्षमता यांचा ज्ञान प्राप्त करून घेण्यात नेमका सहभाग काय असतो, वस्तूंच्या स्वरूपाविषयीची सत्य विधाने सिद्ध करण्याच्या प्रक्रियेत ह्या ज्ञानशक्तींमध्ये कोणत्या प्रकारचे सहकार्य असते, इत्यादी प्रश्न वादग्रस्त असतील. पण मानवी ज्ञान माणसाला स्वतःच्या ज्ञानशक्तीचा वापर करून प्राप्त करून घ्यावे लागते, अनुभव आणि अनुमान यांच्याच केवळ साहाय्याने माणसाला सत्य शोधून काढून सिद्ध करावे लागते, ज्ञानाचा लाभ होण्याचा अन्य मार्ग नाही ह्याविषयी वरील दोन भूमिकांत एकवाक्यता होती. हा क्रांतिकारक सिद्धान्त होता. कारण तो श्रद्धेचे प्रामाण्य नाकारीत होता.

'तुम्ही सत्य जाणाल आणि सत्य तुम्हाला मुक्त करील' असे बायबलचे आश्वासन होते. पण हे मानवी ज्ञानशक्तीच्या आवाक्यात येणारे सत्य नव्हते. ते श्रद्धेने स्वीकारावे असे सत्य होते. आणि श्रद्धेशिवाय ह्या सत्याचे ग्रहण करण्याचा अन्य मार्ग नव्हता. मानवी ज्ञानशक्तीच्या आवाक्यापलीकडे

असणारे असे अस्तित्व आहे पण माणूस त्याच्या ज्ञानापासून तुटलेला नाही, काही अधिकारी व्यक्तींना, उदा., प्रेषितांना हे ज्ञान उत्स्फूर्तपणे प्राप्त होते (किंवा हे अस्तित्व स्वतःच इंद्रियगोचर विश्वात अवतरून स्वतःविषयीचे ज्ञान माणसांसाठी प्रगट करते) आणि माणसांना हे ज्ञान प्रमाण म्हणून श्रद्धेने स्वीकारावे लागते ही मानवी संस्कृतीतील प्राचीन परंपरा आहे. भारतीय (वैदिक) संस्कृती, यहुदी, ख्रिस्ती, इस्लामी संस्कृती ह्या सर्वांत ही परंपरा आढळते. श्रद्धेने जे ज्ञान प्राप्त होते त्याच्या प्रामाण्याची चिकित्सा करण्याचा अधिकार आपल्याला नसतो आणि शक्तीही नसते.

देकार्त आणि लॉक ह्यांच्या ज्ञानमीमांसेत श्रद्धेला स्थान नाही. त्यांच्या अगोदरची ख्रिस्ती, स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञानाची परंपरा आणि त्यांचे स्वतःचे तत्त्वज्ञान ह्यांत असलेली खरी दरी येथे आहे. श्रद्धेला नाकारण्यात त्यांचा विवेकवाद सामावलेला आहे. हा विवेकवाद ही ग्रीक संस्कृतीची देणगी आहे असे जे वर म्हटले आहे त्याचे कारण असे की, ग्रीक संस्कृतीत वैदिक संस्कृतीप्रमाणे 'श्रुति' नव्हती किंवा यहुदी–ख्रिस्ती–इस्लामी धर्माप्रमाणे प्रेषित नव्हते. वेद, बायबल किंवा कुराण यांच्यासारखे माणसाच्या ज्ञानशक्तीपलीकडे असलेले सत्य अधिकृतपणे प्रकट करणारे धर्मग्रंथ नव्हते. शब्दप्रामाण्याची कल्पना नव्हती. इंद्रियगोचर विश्वापलीकडे असलेले अस्तित्व आहे आणि त्याचे ज्ञान माणसाला होऊ शकते ही गोष्ट प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल स्वीकारतात. पण हे अस्तित्व इंद्रियगोचर नसले तरी बुद्धिगम्य असते. देकार्त आणि लॉक हे विश्वाचे आदिकारण असलेल्या ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करतात. पण हे अस्तित्व ते श्रद्धेने स्वीकारीत नाहीत. प्रमाण अनुमानांनी ते सिद्ध करण्याचा ते प्रयत्न करतात. जे अनुमानांनी सिद्ध करण्यात आलेले असते त्याच्या प्रामाण्याला कधीही आव्हान करता येते. त्या अनुमानांचे खंडन करण्याचा प्रयत्न करता येतो. रेनेसान्समध्ये ग्रीक वैचारिक संस्कृतीचे जे पुनरुज्जीवन झाले होते त्याच्यामुळे हे विवेकवादी वातावरण सोळाव्या–सतराव्या शतकांत युरोपमध्ये, अर्थात सुसंस्कृत वर्गात दृढ झाले होते. विश्वाकडे माणूस आत्मविश्वासाने पाहू लागला होता.

दुसऱ्या शब्दांत ही गोष्ट मांडायची तर विश्वात आता खरेखुरे, अभेद्य असे गूढ राहिले नव्हते. अज्ञात असे खूपच काही होते पण तत्त्वतः अज्ञेय असे काही उरले नव्हते. आणि जे अज्ञात होते त्याला ज्ञानाच्या कक्षेत आणण्याचा राजमार्ग उपलब्ध झाला होता.

श्रद्धेला नाकारणारा आणि ह्या अर्थाने विवेकवादी असलेला दृष्टिकोण भारतीय परंपरेतही विकसित झाला होता. चार्वाकाचे तत्त्वज्ञान विवेकवादी होते. पण श्रद्धेने भारलेल्या वैचारिक वातावरणात काही काळ मंदपणे तेवणारा आणि नंतर विझून गेलेला दृष्टिकोण ह्यापलीकडे वैचारिक इतिहासात त्याला स्थान नाही. रेनेसान्सने प्रचलित केलेल्या विवेकवादी दृष्टिकोणाचीही ही अवस्था झाली असती. पण अस्सल वैज्ञानिक ज्ञानाचे काही भक्कम नमुने आता उपलब्ध झाले होते. प्राचीन भारतात ते नव्हते. एका पूर्णपणे नव्या अशा वैज्ञानिक युगाची पहाट आपण पाहत आहोत असा आत्मविश्वास देकार्त आणि लॉक यांच्या विचारात आपल्याला आढळतो. ह्या युगाचे ते पुरःसर आणि प्रतिनिधी होते. विज्ञानाच्या शक्यतेने झपाटलेल्या, एका नवीन प्रकारच्या संशोधकांच्या दृष्टिकोणाला ते उद्गार देत होते.

मानवी ज्ञानाचे आदर्श स्वरूप अशी विज्ञानाविषयीची ही जी कल्पना आहे तिच्याहून वेगळी असी कल्पनाही विज्ञानाच्या उदयकाली आढळते. उदा., फ्रॅन्सिस बेकन यांच्या विचारात. ही कल्पना अशी की, माणसाची ज्ञानशक्ती मर्यादित आहे. विश्वाला आधारभूत असलेले जे अंतिम तत्त्व आहे त्याचा शोध ती घेऊ शकत नाही. ह्या पातळीवरचे सत्य केवळ श्रद्धेनेच माणसाला स्वीकारावे लागते. माणसाचे जे इहलोकातील व्यावहारिक जीवन आहे ते सुखी कसे करावे ह्याचे उपाय शोधून काढणे एवढेच मानवी ज्ञानशक्तीचे, अनुभव आणि अनुभवावर आधारलेल्या अनुमानांचे कार्य आहे. काय घडले असता काय घडते ह्याच्याविषयीचे सार्वत्रिक, निरपवाद नियम माणूस घटनांचे काळजीपूर्वक निरीक्षण आणि विश्लेषण करून शोधून काढू शकतो. ह्या नियमांच्या ज्ञानाचा उपयोग करून जे इष्ट आहे ते

अनुक्रमणिका

माणूस घडवून आणू शकतो आणि अनिष्ट टाळू शकतो. म्हणजे 'दुय्यम' कारणांपासून ज्या नियमांना अनुसरून कार्ये घडून येतात त्यांचे अनुभव आणि विश्लेषण यांच्या आधारे प्राप्त करून घेतलेले ज्ञान असे विज्ञानाचे स्वरूप आहे. आणि विज्ञानाचे मूल्य मानवी जीवन सुखी करण्यासाठी त्याचा जो उपयोग करता येतो त्याच्यात, म्हणजे तंत्रज्ञानात, समावलेले आहे. ह्याच्या पलीकडे जाऊन माणूस जर विश्वाच्या अंतिम कारणाचा, अस्तित्वाच्या अंतिम स्वरूपाचा शोध घेऊ लागला तर तो फसेल. आपल्या ज्ञानशक्तीच्या मर्यादांची जाणीव बाळगून जगण्यात शहाणपणा आहे. पण त्याबरोबरच तिच्या सामर्थ्याचीही योग्य ती कदर करण्यात, जे ज्ञान ती प्राप्त करून देऊ शकते त्याचे प्रयोजन ओळखण्यात शहाणपणा आहे. विज्ञानाविषयीचे हे दोन्ही दृष्टिकोण आधुनिक विज्ञानाच्या विकासात एकमेकांच्या शेजारी नांदताना आढळतात. मानवी ज्ञानशक्तीचा आवाका विश्वाच्या पसाऱ्याएवढा आहे ह्या दृष्टिकोणात जसा आत्मविश्वास आहे, तसा माणूस आपल्या ज्ञानशक्तीच्या जोरावर तंत्रज्ञान विकसित करून आपले सामूहिक आणि वैयक्तिक जीवन सुखी करू शकतो ह्या दृष्टिकोणातही माणसाचा आत्मविश्वास आहे.

⊙ ⊙ ⊙





गांधींचा अहिंसाविचार

सु. श्री. पांढरीपांडे

मानवी जीवनात व्यवहाराच्या पातळीवर अहिंसेचे शंभर टक्के पालन करणे ही गोष्ट केवळ अशक्य आहे. केवळ जिवंत राहतो म्हटले तरी हिंसा अनिवार्य आहे. सर जगदीशचंद्र बोस यांच्या वैज्ञानिक प्रयोगांनी हे आता निरपवादपणे सिद्ध झाले आहे की, केवळ वनस्पतीच नव्हे तर खनिज द्रव्य आणि धातू यांनासुद्धा पूर्णांशाने निर्जीव, अचेतन अगर जड म्हणण्याची आता सोय राहिलेली नाही. आल्डस हक्स्ले याने आपल्या एका छोटेखानी निबंधात म्हटल्याप्रमाणे काचांचे तुकडे कराकरा खाणारा एखादा हिंदुस्थानी फकीर काय किंवा प्रत्यक्ष नरमांसाचे भक्षण करणारा एखादा आफ्रिकी टोळीवाला काय, या दोहोंतील फरक केवळ प्रमाणाचा आहे, परिमाणाचा नव्हे. वस्तुतः दोघेही सारखेच हिंसक आहेत ! वस्तुस्थिती ही अशी असताना अहिंसेचे प्रतिपादन आणि पालन या दोन्ही गोष्टींना पराकोटीच्या मर्यादा पडतात हे सांगण्याची गरज नाही. या अडचणीच्या संदर्भात जैन आणि ख्रिस्ती या अहिंसेचे प्रतिपादन करणाऱ्या धर्मांनी कोणते धोरण स्वीकारले असेल याचाही विचार करायला हवा. या दोन्ही धर्मांना जे अहिंसापालन अभिप्रेत आहे ते प्रामुख्याने व्यक्तिगत जीवनाच्या पातळीवर आणि संभवनीयतेच्या कक्षेतच अभिप्रेत असावे असे वाटते. या संबंधातील शक्यतेचे अखेरचे टोक जैन धर्मीयांनी गाठलेले आहे. परंतु ते सर्व व्यक्तीच्या पातळीवरच आहे. "जो तलवार धरील, त्याचा तलवारीनेच नाश होईल " अशा अर्थाचे ख्रिस्ती वचन प्रसिद्ध आहे. तथापि, त्या धर्माच्या प्रसारासाठी जी भीषण हिंसा झाली तिचा कधीच अधिकृत असा धार्मिक निषेध झाल्याचे दिसत नाही. याचाच अर्थ येथेही अहिंसेच्या पालनाला व्यक्तिगत जीवनाच्या आणि शक्यतेच्या मर्यादाच अभिप्रेत होत्या आणि आहेत. याचा परिणाम असा झाला की, व्यक्तिगत जीवनातील एक मूल्य अगर निष्ठा या नात्यानेच अहिंसा प्रस्थापित झाली. एक सामाजिक अथवा समूहजीवनाचे मूल्य या नात्याने त्या तत्त्वाचा स्वीकार बहुशः केवळ शाब्दिक पातळीवरच राहिला.

परंपरागत विचारात क्रांतिकारी भर

परंपरागत, धर्मप्रणीत अहिंसा आणि गांधींची अहिंसा यांतील जो मुख्य फरक आहे तो हाच. व्यक्तिगत जीवनाचे एक मूल्य इतक्या संकुचित आणि मर्यादित अर्थाने गांधीजींनी अहिंसेचा कधीच स्वीकार केला नव्हता. माझ्यासाठी ती एक "क्लाइस्टर्ड व्हर्च्यू" नाही असे त्यांनी परोपरीने स्पष्ट केले आहे. त्यांच्या मते ज्या मूल्याचे समूहपातळीवर सहअनुष्ठान करणे शक्य आणि आवश्यक आहे असे अहिंसा हे एक मूल्य आहे आणि याच्याही पुढचे पाऊल म्हणजे त्यांच्या दृष्टीने अहिंसा हे समाजपरिवर्तनाचे एक प्रभावी आणि अमोघ असे अस्त्र आहे. गांधींचा हा विचार परंपरागत अहिंसाविचारात एक क्रांतिकारी भर घालणारा आहे यात शंकाच नाही. अर्थातच एक सामाजिक मूल्य या नात्याने अहिंसेचा स्वीकार केल्यानंतर ज्या अनेक अडचणी निर्माण होऊ शकतात आणि पदोपदी तडजोडीचे आणि सवलतीचे जे अनेक प्रसंग उद्भवू शकतात त्यांची कल्पना करणे काही कठिण नाही. व्यक्तिगत जीवनातसुद्धा ज्या मूल्याचे पालन केवळ एका मर्यादित अर्थानेच शक्य होते त्या मूल्याचा सामूहिक जीवनातील, आणि तोही परिवर्तनाचे एक साधन म्हणून, जो विनियोग असेल तो काही विशिष्ट मर्यादांच्या चौकटीतच शक्य होईल हे सहज समजण्यासारखे आहे. या सर्व मर्यादांचे अतिशय सूक्ष्म असे भान गांधीजींना होते यातही शंका नाही. एखाद्या संशोधकाच्या थाटाचे





अहिंसाविचाराचे सिद्धांतन गांधीजींनी केलेले नाही हे खरे आहे. एका गतिशील आणि संघर्षमय जीवनालादेखील तत्त्वनिष्ठ आचरणाची प्रयोगशाळा मानणाऱ्या व्यक्तीला तसे करणे शक्यही नसते. मुख्य म्हणजे जीवनप्रवाहाची विलक्षण गुंतागुंत कोणत्याही एका सरळसोट प्रमेयाच्या आधाराने गणिताच्या समीकरणासारखी सोडवता येऊ शकते यावर अशा व्यक्तीचा विश्वासच नसतो. गांधींनी स्वतःच एका ठिकाणी म्हटल्याप्रमाणे "सर्वमान्य अशा एखाद्या तत्त्वाला अनुसरून फारसा विचार न करताच माणसाला जर आपल्या कृतीविषयी निर्णय घेता आला असता तर सारे जीवन कसे शांतपणे चालले असते. परंतु साऱ्या जीवनात मला असा एकही क्षण आठवत नाही की, ज्या वेळी इतका सहजासहजी निर्णय घेणे मला शक्य झाले असेल !" असे असले तरी अवलोकन, अनुभव आणि प्रयोग या जीवनाच्या तिन्ही अवस्थांचे गांधींनी जे पराकोटीचे सावध आणि सूक्ष्म असे निरीक्षण केले, त्याच्या आधारे त्यांनी वेळोवेळी आपले अहिंसाविषयक विचार व्यक्त केले आहेत. त्या लिखाणावरून एक नजर टाकली तरी अहिंसेच्या सामूहिक आचरणाच्या संदर्भात ज्या अनेक मर्यादा आणि अडचणी निर्माण होऊ शकतात त्यांची त्यांना किती तीव्र जाणीव होती याची कल्पना येईल. याचे काहीसे गंमतीशीर परंतु तितकेच मार्मिक असे उदाहरण द्यायचे झाल्यास गांधींनी एका वेगळ्या संदर्भात लिहिलेल्या खालील पत्रोत्तराचे देता येईल. बोअर युद्ध आणि पहिले महायुद्ध यांच्या संबंधात गांधीजींनी जी भूमिका घेतली होती ती या पत्रोत्तराचा मूळ संदर्भ आहे. या भूमिकेच्या युक्तायुक्ततेचाही आपल्याला या लेखात विचार करावयाचा आहे. परंतु तूर्त आपला मुद्दा पटवून देण्यास गांधींनी जो दृष्टांत वापरला आहे तो बघण्यासारखा आहे. "मी ज्या संस्थेचा सभासद आहे त्या संस्थेजवळ थोडीबहुत जमीन आहे व तिच्यावरील पिकांना माकडांपासून धोका आहे. सारे जीवन पवित्र आहे अशी माझी श्रद्धा आहे आणि म्हणून माकडांना कोणत्याही प्रकारची इजा होणे मला अहिंसेचा भंग वाटतो आणि तरीसुद्धा त्या माकडांवर हल्ला करून त्यांना घालवून लावून पिकांचे संरक्षण करा असा सल्ला मी अगदी निःसंकोचपणे देत असतो. यात जे पाप आहे ते टाळावे अशी माझी इच्छा आहे. ते टाळणे म्हणजे एक तर संस्था सोडून जाणे अगर ती बरखास्त करणे. परंतु मी तसे करीत नाही. कारण ज्या समाजात शेतीच राहणार नाही व पर्यायाने कुठल्याही प्रकारची जीवहानी करण्याची गरज राहणार नाही असा समाज कधी मला आढळेल अशी मी अपेक्षा करू शकत नाही. आणि म्हणून पापभीरू मनाने, नम्रतापूर्वक आणि तपस्यापूर्वक मला त्या माकडांना मारणे भाग आहे. अर्थात, कधीतरी यातूनही सुटण्याचा मार्ग निघेल अशी आशा माझ्या मनात मी बाळगून आहे."

अहिंसेच्या मर्यादांचे वर्गीकरण

सामूहिक जीवनाचे एक मूल्य या नात्याने अहिंसेचा स्वीकार केला की, अगदी अनिवार्यपणे ज्या मर्यादांचा आणि प्रश्नांचा विचार करावा लागतो त्यांची गांधींना जाणीव होती हे वरील परिच्छेदावरून स्पष्ट व्हावे. अहिंसापालनाच्या संदर्भात ज्या मर्यादा गांधींनी स्वीकारल्या त्यांचेही एखादे ढोबळ असे वर्गीकरण करता येईल असे वाटते. त्या दृष्टीने वरील परिच्छेदातून दोन प्रकारच्या मर्यादांचे दिग्दर्शन होते. एक तर ज्या जगात, ज्या प्राकृतिक संदर्भात अथवा ज्या समाजात माणूस जीवन जगत असतो त्याच्या काही अंगभूत अशा मर्यादा असतात. त्या मर्यादा मानल्याखेरीज ते जीवनच असंभव होऊन जाते. अशा वेळी ज्या मर्यादा मान्य करणे भाग आहे त्यांना स्थूलमानाने "पर्यावरण मर्यादा" (एन्व्हायरन्मेन्टल लिमिटेशन्स) असे म्हणता येईल. जी दुसरी मर्यादा वरील अवतरणातून ध्वनित होते ती व्यक्तिगत पातळीवरील आहे. ज्या राजकीय व सामाजिक संदर्भात व्यक्ती जगत असते, स्वेच्छेने जगत असते, त्या व्यवस्थेचे जे लाभ असतात त्यांचा ती उपभोग घेत असते. त्या वेळी त्या समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात ती एका विशिष्ट भूमिकेच्या पातळीवरून समाजाशी बांधली गेलेली असते. या बंधनातून काही उत्तरदायित्वे तिला स्वीकारणे आवश्यक असते. ही उत्तरदायित्वे जर स्वीकारायची

अनुक्रमणिका

नसतील तर तसा संकल्प करणे आणि त्या समाजाच्या संदर्भातील आपली भूमिका जाणीवपूर्वक बदलविणे त्या व्यक्तीसाठी नैतिक दृष्ट्या आवश्यक ठरते. या मुद्द्याचा थोडा तपशीलवार विचार पुढे आपल्याला करावयाचा आहे. या ठिकाणी त्याचा केवळ उल्लेख केलेला आहे.

व्यक्तिगत पातळीवरील अहिंसाचरणाच्या बाबतीत गांधींनी जी दुसरी मर्यादा स्वीकारली आहे तिचा संबंध व्यक्तीच्या मनोवृत्तीशी आहे. आपण पुरस्कारीत असलेली अहिंसा म्हणजे एखाद्या नामर्द षंढाचा बुरखा नव्हे, ती शूराची आणि मर्द माणसाची अहिंसा आहे हे गांधींनी अनेकदा, निरनिराळ्या संदर्भात आणि अगदी आवर्जून स्पष्ट केलेले आहे. "नामर्दपणापेक्षा हिंसा पत्करली" हे त्यांचे वाक्य प्रसिद्ध आहे. अहिंसाचरण हे वीरतेचे प्रतिबिंब असेल तरच ती खरी अहिंसा, नाइलाजाने अगर भयापोटी जो अहिंसाचरणाचा आसरा घेत असेल, त्याला अहिंसेचा अर्थच समजलेला नाही. फार काय, "एखाद्या वेळी हिंसक व्यक्तीच्या ठिकाणी अहिंसेचा उदय होण्याचा संभव आहे; परंतु नेभळटाच्या बाबतीत ती शक्यताच नाही." वीरता आणि अहिंसा यांचा गांधीजींच्या मनातील जो अभेद्य संबंध होता तो त्यांनी अनेकदा स्पष्ट केला आहे. इ. स. १९०८ मध्ये त्यांच्यावर जो प्राणघातक हल्ला झाला त्याविषयी त्यांच्या मुलाने विचारलेल्या एका प्रश्नाला त्यांनी जे उत्तर दिले आहे ते या संदर्भात अत्यंत मार्मिक आणि बोलके आहे. गांधीजी म्हणतात, "भ्याडपणा आणि हिंसा यांच्यात निवड करण्याचा जर प्रसंग आला तर मी हिंसा करावी म्हणेन. उदाहरणार्थ, माझ्या थोरल्या मुलाने जेव्हा मला विचारले की, १९०८ साली तुमच्यावर प्राणघातक हल्ला झाला होता त्या वेळी जर मी हजर असतो तर मी काय करायला पाहिजे होते ? पळून जाऊन तुम्हाला मारू द्यायचे हे योग्य झाले असते, की आपल्या शरीरबलाचा जो उपयोग मला करता आला असता आणि करावासा वाटला असता तो करून तुमचा बचाव करणे योग्य झाले असते ? मी त्याला सांगितले की, हिंसा वापरूनसुद्धा माझा बचाव करणे हेच तुझे कर्तव्य ठरले असते. मी बोअर युद्धात, झुलूंच्या बंडात आणि पहिल्या महायुद्धात जो भाग घेतला तो या माझ्या मतांमुळेच." माणसाच्या वर्तनाचे जे बाह्य अगर दृश्य स्वरूप असते त्याच्यापेक्षा ते वर्तन ज्या अव्यक्त मनोवृत्तीतून निर्माण होते त्या वृत्तीशी अहिंसेचा संबंध अधिक आहे. एखाद्या वेळी आचरणाचे व्यक्त स्वरूप हिंसक वाटेलही, परंतु त्याच्या मागील अन्तःप्रेरणेचा विचार करता तेच वर्तन अहिंसक ठरू शकते. म्हणूनच "अहिंसेचा उगम मनात झाला पाहिजे" यावर गांधीजींचा कटाक्ष होता. केवळ शारीरिक हिंसा वर्ज्य करून भागणार नाही हे त्यांनी पदोपदी स्पष्ट केले आहे. मनात हेवेदावे, द्वेष आणि ईर्षा यांचे तांडव असावयाचे आणि बाह्यात्कारी आचरण मात्र अहिंसक ठेवायचे याला शुद्ध दांभिकपणा आणि ढोंगबाजीच म्हणायला हवे. अहिंसक आचरणाच्या या मर्माचे जर यथार्थ असे भान झाले तर त्या व्यक्तीचे हिंसक भासणारे आचरणसुद्धा अंतोगत्वा अहिंसकच ठरते. याचे प्रसिद्ध उदाहरण म्हणजे साबरमती आश्रमातील कालवडीसंबंधातील तो प्रसंग ! आश्रमातील एक कालवड कुठल्यातरी असाध्य रोगाने मरणोन्मुख होऊन पडली होती. सुधारणेचे सारे उपाय थकले होते. गांधीजींना त्या मुक्या प्राण्याच्या असह्य वेदना बघवत नव्हत्या. अशा अवस्थेत मृत्यू हाच त्या जनावराच्या मुक्तीचा एकमेव मार्ग होता व म्हणून त्या प्राण्याला जिवंत मारण्याचा सल्ला गांधींनी दिला होता. यात हिंसा झाली असे त्यांना कधीही वाटले नाही. याचेही समर्थन कर्माला प्रेरणास्थानी असलेली कर्त्याची जी मनोवृत्ती असते तिच्या चौकटीतच सापडते. लो. टिळकांनीसुद्धा गीतारहस्यात याच भूमिकेचा पुरस्कार केला आहे. एखादे कर्म नीतिदृष्ट्या योग्य की अयोग्य याचा विचार कर्माच्या बाह्य फलाच्या संदर्भात करण्यापेक्षा त्या कर्माच्या मागील कर्त्याची जी "वासनात्मक बुद्धी" आणि "व्यवसायात्मक बुद्धी" होती ती शुद्ध होती किंवा नाही हे ठरवून करणेच अधिक उचित असते ही टिळकांची नीतिविषयक भूमिका, एका मर्यादेपर्यंत गांधीजींनाही मान्य होती असे म्हणता येईल. म्हणूनच हिंसेच्या बाबतीत ते असे म्हणत की, केवळ

अनुक्रमणिका

जीवहत्या केल्याने हिंसा होते असे नाही, तर जी जीवहत्या स्वतःच्या मर्त्य शरीराच्या स्वार्थासाठी करण्यात येते ती हिंसक ठरते. आता केवळ जगण्यासाठी सुद्धा जे खाणे-पिणे आवश्यक आहे त्यातही हिंसा होणारच. परंतु ती हिंसा असूनही अटळ आहे. मात्र प्राणांतिक वेदना होत असलेल्या एखाद्या प्राण्याला नष्ट केल्याने जर त्याची सुटका होत असेल तर ती हिंसा नव्हे. हिंसा-अहिंसेचा आपला विचार एका ठिकाणी गांधीजींनी अगदी थोडक्यात आणि सूत्ररूपाने खालीलप्रमाणे मांडला आहे.

१) कुठल्या ना कुठल्या स्वरूपात इतर जीवांची हत्या केल्याखेरीज आपले शरीररक्षण करणे अशक्य आहे.

२) सर्वांनाच काहीतरी जीवहत्या करावीच लागते—

अ] त्यांच्या स्वतःच्या जीवरक्षणासाठी,

ब] ज्यांच्या रक्षणाची त्यांच्यावर जबाबदारी आहे त्यांच्यासाठी किंवा

क] कधीकधी इतरांच्या जिवाचे रक्षण करण्यासाठी.

३) क्रमांक २ मधील [अ] आणि [ब] यांत कमी-अधिक "हिंसा" आहेच, [क] मध्ये हिंसा नाही आणि म्हणून ती अहिंसाच होय. [अ] व [ब] मधील हिंसा अनिवार्य आहे.

उपयोगितावादाचा आक्षेप

अहिंसक आचरणाच्या विविध मर्यादा विषद करणारे हे सगळे विवेचन "जर–तर" आणि "पण–परंतु" यांनी इतके भरलेले आहे की, गांधींनी सरळ सरळ उपयोगितावादाचा पुरस्कार तर केला नाही ना, अशी शंका मनाला वाटून जाते. युद्धाच्या काळात गांधीजी कधी सैनिकभरतीला मदत करतात तर कधी रेडक्रॉसच्या कामासाठी स्वयंसेवक गोळा करतात. प्राणघातक हल्ल्याच्या प्रसंगी शरीरबळाचा वापर करूनही संरक्षण करणे गैर नाही असे सांगतात, वेदनांनी कळवळणाऱ्या जनावराला चक्क जिवे मारण्याचा सल्ला देतात, पिके वाचविण्यासाठी माकडांना मारले तरी चालेल असे म्हणतात आणि भेकडपणापेक्षा हिंसा पत्करली असे विधानही करतात आणि तरीही यात कुठेच आपण आपल्या अहिंसेच्या सिद्धांताशी बेइमानी केली असे त्यांना वाटत नाही! याला काय म्हणावे? हा एक प्रकारचा बटबटीत, अनुदार असा उपयोगितावादच नव्हे काय? जी परिस्थिती नजरेसमोर असेल त्या परिस्थितीत आपल्या स्वार्थाला अनुकूल असे वागायचे व नंतर त्याच वर्तनाला ओढूनताणून अहिंसाचरणाच्या चौकटीत कोंबायचे असेच गांधींचे धोरण दिसते अशा स्वरूपाचा आक्षेप घेतला जाऊ शकतो. हा आक्षेप अंमळ कठोर होईल असे वाटून म्हणा किंवा इतर काही कारणांनी म्हणा, काही विचारवंतांनी गांधींचा हा अहिंसाविचार वेगळ्या चौकटीत समजून घेण्याचा आणि बसविण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो. उदाहरणार्थ श्री. दि. के. बेडेकर यांनी गांधींचा हा विचार 'प्रॉक्सीस' या मार्क्सवादी संकल्पनेच्या चौकटीत समजून घेण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. हिंसा–अहिंसा हा जीवन व्यवहाराचाच एक भाग असल्याने व्यावहारिक अनुकूलता (एक्सपिडियन्सी) आणि नैतिकता (मॉरॅलिटी) या समानार्थी संकल्पनाच ठरत असतात, असे बेडेकरांनी मांडले आहे. एखादी कृती नैतिक की अनैतिक हे ठरविताना तिच्या प्रत्यक्ष परिणामापेक्षा तिच्या दूरगामी आणि संभाव्य परिणामांच्या संदर्भातच विचार करावयास हवा असे बेडेकरांचे प्रतिपादन आहे व गांधींनाही हेच म्हणावयाचे आहे असे त्यांचे मत आहे. यातून "क्रांतिकारी हिंसेचे" (रेव्होल्यूशनरी व्हायलन्स) आपोआपच समर्थन होऊन जाते. व्यावहारिक उपयोगिता आणि नैतिक आचरण यांचा कधीकधी मेळ बसत असला तरी गांधींच्या भूमिकेचा बेडेकरांनी लावलेला अर्थ मात्र मान्य करण्यासारखा नाही आणि तो गांधींना अभिप्रेत असावा असेही वाटत नाही. आपल्या अहिंसाविचाराचा उपयोगितावादी दृष्टीने विचार केला जाईल याची गांधींना भीती होतीच व म्हणूनच निखळ उपयोगितावादी भूमिका ही कधीच अहिंसावादी असू शकत नाही असे त्यांनी निक्षून स्पष्ट केले आहे. यातील मुख्य फरक अहिंसावाद्याच्या भूमिकेचा आणि मनोवृत्तीचा असतो. गांधीजींनी यावर पराकोटीचा

भर दिला आहे हे जर आपण नजरेआड केले तर त्यांच्या विचाराचे मर्मच आपल्याला आकलन होणार नाही. सत्याग्रही व्यक्तीच्या वैयक्तिक जीवनाच्या संबंधातही त्यांनी ज्या अनेक अटी घातलेल्या आहेत त्यांचा संबंधही त्या व्यक्तीच्या विशिष्ट भूमिकेशी आणि मनोवृत्तीशीच आहे. "अधिकांचे अधिकाधिक सुख" हा उपयोगितावादी दृष्टिकोन आणि "सर्वांचे अधिकाधिक सुख" हा अहिंसक व्यक्तीचा बाणा या दोहोंत एका मर्यादेपर्यंत सामंजस्य राहील हे तर स्पष्टच आहे. "परंतु असाही एक क्षण येतो की, ज्या वेळी या दोघांचे मार्ग भिन्न होतात. अगदी तर्कशुद्ध विचार करतो म्हटले तर उपयोगितावादी कधीही आत्मसमर्पण करणार नाही. या उलट सर्वांच्या सुखाचा ध्यास असणारी व्यक्ती आत्मार्पण करण्यास कचरणार नाही." दोघांच्या वर्तनांतील हा फरक दोघांच्या मूलतः भिन्न असलेल्या भूमिकेतून आणि वृत्तीतून निर्माण झालेला असतो. भूमिकेचा हा मुद्दा गांधीजींना इतका महत्त्वाचा का वाटत होता हे यावरून लक्षात येईल. सत्याग्रही व्यक्तीची भूमिका कशी राहील याविषयी स्पष्टता असण्यावर त्यांचा जो इतका कटाक्ष होता त्याचेही कारण हेच आहे. मागे बोअर युद्धात आणि पहिल्या महायुद्धात त्यांनी जो काही भाग घेतला त्याचेही समर्थन त्यांनी आपल्या विशिष्ट भूमिकेच्या संदर्भात केल्याचे आपण पाहिले आहे. इतकेच नव्हे तर गांधीजी आणि काँग्रेस पक्ष किंवा गांधीजी आणि भारतीय जनता यांच्यातील परस्परसंबंधाची अनेक वैशिष्टचे व त्यांचे यथार्थ स्वरूप या भूमिकेच्या व मनोवृत्तीच्या चौकटीतच समजून घेणे आवश्यक आहे. असे न करता गांधींचा अहिंसाविचार समजून घेण्याचा प्रयत्न केल्यास दोन चुकीच्या दिशांनी प्रवास होण्याचा संभव असतो.एक तर बेडेकरांप्रमाणे "एक्सपिडियन्सी आणि मॉरॅलिटी" समानार्थी आहेत मानले जाते. किंवा तसे न झाल्यास लोकमान्य टिळक आणि गांधीजी यांच्या नीतिविचारांत कुठलाही मूलभूत फरक नाही अशी भूमिका घेतली जाते. गांधीप्रणीत अहिंसाविचाराचे हे दोन्ही अन्वय चुकीचे आहेत याचे कारण त्यात गांधींना अभिप्रेत असलेला भूमिकाविचार दुर्लक्षित झालेला आहे. ज्या गीतेचे मर्म टिळकांना कर्मयोगात दिसले त्याच गीतेचा गाभा हा अनासक्तियोगात आहे असे गांधींना वाटले ! वस्तुतः गांधींना कर्मयोग अमान्य होता असे नाही. तथापि, कर्म करणाऱ्या कर्त्याची भूमिका आणि मनोवृत्ती कशी राहील हा त्यांच्या-समोरचा मुख्य प्रश्न होता. त्यांच्या मते ही भूमिका एका विनम्र साधकाची म्हणजेच प्रयोग्याचीच असू शकते. कुठल्याही प्रयोगाचे निष्कर्ष जर वस्तुनिष्ठ असावयाचे असतील तर तो नियंत्रित असणे आवश्यक असते. काही घटक अपरिवर्तनीय असल्या-खेरीज प्रयोगाला शास्त्रीयता येणेच शक्य नाही. मानवी जीवनातील आव्हानांना सामोरे जाताना जर अहिंसेचे प्रयोग सिद्ध करावयाचे असतील तर साधकाला स्वतःच्या स्वेच्छेने स्वीकारलेल्या भूमि-केच्या मर्यादांचे उल्लंघन करून कसे चालेल ? प्रयोगातील हा घटक तरी निदान शक्य तितका अपरिवर्तनीय असण्याची गरज आहे. साधनांखेरीज साधकाच्या हाती दुसरे काहीच नाही व म्हणूनच ते यथाशक्य अकलंकित ठेवणे त्याचे परमकर्तव्य ठरते. मर्यादापुरुषोत्तम रामचंद्र हे गांधीजींचे आवडते दैवत होते. याचेही रहस्य गांधींच्या या मर्यादाविचारात अगर भूमिकाविचारात तर नसेल ना ? पहिल्या महायुद्धात आपण कोणत्या भूमिकेतून भाग घेतला हे स्पष्ट करताना गांधींनी एक चपखल दृष्टान्त दिलेला आहे. ते म्हणतात, "प्रतिस्पर्ध्या-विषयी निरपेक्ष सेवा आणि मनःपूर्वक प्रेम या भावना असल्याखेरीज अहिंसक प्रतिकाराचा अधिकारच प्राप्त होत नसतो. एखाद्या पशूचा बळी देत असलेल्या एखाद्या रानटी माणसाला तू असे करू नकोस असे म्हणण्याचा मला तोपर्यंत अधिकार पोहोचत नाही, जोपर्यंत त्या रानटी माणसाला माझ्या एखाद्या प्रेमळ कृतीमुळे मी त्याचा मित्र आहे असे वाटत नाही. म्हणूनच व्यक्तिशः जरी मी युद्धाच्या विरुद्ध होतो तरी मला अहिंसक प्रतिकार करण्याचा कोणताही नैतिक अधिकार नव्हता". अहिंसक व्यक्तीच्या दृष्टीने तिची भूमिका किती महत्त्वाची आहे हे यावरून दिसून येईल. तसेच गांधींच्या अहिंसाविचा-रात या संकल्पनेचे स्थान किती महत्त्वपूर्ण आहे याचीही यावरून कल्पना येईल.

लो. टिळक आणि म. गांधी

टिळकांचा कर्मयोग आणि गांधींचा अनासक्तियोग यांतील जो मुख्य फरक आहे त्याच्या बुडाशीही हाच विचार आहे. नैतिक आचरणाचे अधिष्ठान आत्मौपम्यवृत्ती हेच असावे असेच टिळकांप्रमाणे गांधींचेही मत होते. परंतु आत्मौपम्य कुणाचे– सिद्धाचे की साधकाचे ? हा मुख्य प्रश्न होता. "आत्मौपम्य साधकाचे" असे यावर गांधींचे उत्तर होते. गीतेतील काही अत्यंत महत्त्वाच्या श्लोकांच्या अर्थाच्या बाबतीत दोघांच्या मतांत जो फरक आढळतो त्याचेही कारण हेच आहे. उदाहरणार्थ, गीतेतील खालील श्लोकावरील गांधीजींचे भाष्य बघण्यासारखे आहे.

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ।।

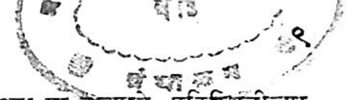
आपल्या भाष्यात गांधीजी म्हणतात, "वरवर वाचला तर हा श्लोक मनुष्याला भ्रमात टाकणारा आहे. गीतेतील अनेक श्लोक काल्पनिक आदर्शाचा अवलंब करणारे आहेत. त्यांची हुबेहूब नक्कल जगात मिळणे शक्य नाही व भूमितीत ज्याप्रमाणे काल्पनिक आदर्श आकृतीची आवश्यकता असते त्याचप्रमाणे त्याची धर्मव्यवहारात असते. ज्याची अहंता नष्ट झालेली आहे व ज्याच्या बुद्धीत लेशमात्रही मलीनता उरलेली नाही, त्याच्या बाबतीत हे म्हटले जाऊ शकते की तो साऱ्या जगाला नष्ट करो. परंतु ज्याच्यात अहंता नाही त्याला शरीरही नाही. ज्याची बुद्धी शुद्ध आहे तो त्रिकालदर्शी आहे असा पुरुष केवळ एक परमेश्वरच असू शकतो. तो करूनही अकर्ता आहे व मारूनही अहिंसक आहे. यामुळे माणसापुढे न मारण्याचा व शिष्टाचाराचा शास्त्राचाच एक मार्ग आहे." संपूर्ण निरहंकारी चित्त आणि विशुद्ध बुद्धी ही कुठल्याही शरीरधारी व्यक्तीच्या बाबतीत असंभव आहे ही गांधींची भूमिका टिळकांना मान्य नव्हती. लोकमान्यांच्या मते सिद्धावस्था प्राप्त झालेल्या अथवा स्थितप्रज्ञ अवस्थेला पोहोचलेल्या देहधारी व्यक्तीला ते शक्य आहे. म्हणजेच असे की गांधींचा ईश्वर हा लोकमान्यांचा सिद्धपुरुष ठरला. पर्यायाने गांधींच्या साधकाला अहिंसाचरणाच्या आणि शिष्टाचाराच्या ज्या मर्यादा पाळणे आवश्यक होते त्यांच्यापासून टिळकांच्या सिद्धपुरुषाची आपसूकच सुटका होते. लोकमान्यांच्या मते ही सिद्धावस्था म्हणजे एखादे काल्पनिक आदर्श नसून या जगात प्रत्यक्ष अस्तित्वात येऊ शकणारी अशी गोष्ट आहे. फार काय, ती एक ऐतिहासिक वस्तुस्थितीसुद्धा आहे. म्हणजेच असे की, "गीतादी शास्त्रे सांगतात त्याप्रमाणे एके काळी या जगात असे सिद्धपुरुष वावरत होते. या काळाला कृतयुग असे म्हणतात...... आत्मज्ञानी, अहिंसक, सर्वभूतहितार्थ झटणाऱ्या अशा एकान्त धर्माच्या ज्ञानी पुरुषांनी जर हे जग भरून जाईल तर काम्य अगर स्वार्थबुद्धीने केलेली सर्व कर्मे या जगातून नाहीशी होऊन पुनः कृतयुग प्राप्त होईल– यावरून अशा प्रकारची स्थिती पूर्वी एकदा होती व पुन्हा ती केव्हातरी प्राप्त होईल असे आमच्या शास्त्रकारांचे मत आहे, हे उघड आहे."

मुख्य मुद्दा हा आहे की, मनोनिग्रहाने आणि प्रयत्नाने इहलोकीच सिद्धावस्था प्राप्त झालेल्या व्यक्तीचे या जगातील आचरण कसे राहील ? नैतिक आचरणाचा तो परमोच्च आदर्श असावयास हवा अशीच कुणीही अपेक्षा करील. परंतु सिद्धपुरुषाच्या निरपवाद आदर्श आचरणाच्या संदर्भातही काही शंका निर्माण होऊ शकतात असे लोकमान्यांनी स्वतःच कबूल केले आहे. ही शंका त्यांनी पुढील शब्दांत व्यक्त केली आहे : "परंतु यावरही कित्येकांचे असे म्हणणे आहे की, आत्मौपम्य भावाने "वसुधैव कुटुम्बकम" अशी वेदान्ती व व्यापक दृष्टी झाल्यावर देशाभिमान, कुलाभिमान, धर्माभिमान वगैरे ज्या सद्गुणांनी काही कुले किंवा राष्ट्रे सध्या अभ्युदय पावलेली आढळतात ते सद्गुण नाहीसे होतात. इतकेच नव्हे तर कोणी आपणास मारण्यास किंवा इजा करण्यात आला तरी "निर्वैर: सर्वभूतेषु" या गीतावाक्याप्रमाणे त्याला दुष्ट बुद्धीने उलट न मारणे हा आपला धर्म होऊन दुष्टांचा प्रतिकार न झाल्याने त्यांच्या दुष्ट कृत्यास साधुपुरुष बळी पडण्याची वेळ येते आणि दुष्टांचे प्राबल्य माजून एकंदर समाजाचा किंवा राष्ट्राचाही त्यामुळे नाश होतो." सिद्धावस्था प्राप्त झालेल्या व्यक्तीच्या

अनुक्रमणिका

आदर्श आचरणातून कसे अनवस्था प्रसंग निर्माण होण्याचा संभव आहे याचे असे प्रत्ययकारी दिग्दर्शन केल्यानंतर लोकमान्यांनी या शंकेचे निरसन केले आहे. त्यांच्या मते "क्रुध्यन्तं न प्रतिक्रुध्येत" अशा स्वरूपाच्या ज्या आज्ञा आहेत त्या वस्तुत: केवळ यतिधर्मालाच लागू पडणाऱ्या आहेत. गृहस्थधर्म अगर राजधर्म यांना त्या गैरलागूच आहेत. पाश्चात्त्य टीकाकारांमुळेच आपल्याही मनात असले घोटाळे निर्माण झाले आहेत. "कर्मयोगी गृहस्थाने अशा प्रसंगी दुष्टांशी कसे वागावे याचें "तस्मान्नित्यं क्षमा तात। पंडितैरपवदिता "(मभा. वन. २८.८) यासाठीच बाबा! शहाण्या पुरुषाने नेहमी क्षमेस अपवाद सांगितले आहेत– असे परमभगवद्भक्त प्रल्हाद यानेच वर्णन केले आहे. आपल्याला जे दुःखदायक होईल असे कर्म करून दुसऱ्यास दुखवू नये हा आत्मौपम्यदृष्टीचा सामान्य धर्म खरा; पण परक्यांनी आपणास दुखवू नये, असा याच धर्माच्या पडताळ्याचा जो दुसरा धर्म तो पाळणारे लोक ज्या समाजात नाहीत त्या समाजात केवळ एकानेच हा धर्म पाळून उपयोग नाही, असा महाभारतात निर्णय केला आहे." अशा रीतीने व्यावहारिक जीवनात ज्या ज्या वेळी कसोटीचे, संघर्षाचे आणि परीक्षेचे प्रसंग येतील त्या त्या वेळी सिद्धपुरुषाने कधी लोकयात्रेसाठी, कधी धर्मासाठी तर कधी आत्महितासाठी आपल्या विशुद्ध आचरणाला अपवाद करण्यास काहीच हरकत नाही अशी भूमिका टिळकांनी अनेक उदाहरणांनी पटवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे व अखेरीस "आघाताइतकाच प्रत्याघात असा जो अचेतन सृष्टीतील कर्माचा न बदलणारा कायदा त्याचे "जशास तसे" हे सचेतन सृष्टीतील रूपान्तर आहे", असा निकर्ष काढला आहे. या आधारावरच "ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्" या श्लोकामधून टिळकांनी "शठं प्रति शाठ्यम्" असा व्यवहारधर्म सांगितला आहे! हा अर्थ लावताना टिळकांना अभिप्रेत असलेली भूमिका ही आहे की, सिद्धावस्थेला प्राप्त झालेली व्यक्ती ईश्वराप्रमाणेच तटस्थ आहे व पर्यायाने "वैषम्य–नैर्घृण्य" या दोषांपासून अलिप्त आहे. टिळकांची नेमकी ही भूमिका गांधींना अमान्य होती. समाजात राहणारी कुठलीही व्यक्ती तटस्थाची भूमिका धारण करू शकत नाही. कारण ती समाजविरोधी भूमिका ठरते. म्हणूनच ईश्वराची तटस्थता साधकाच्या संदर्भात अशक्यच ठरते. सिद्धाचे आचरणसुद्धा समाजशीलतेच्या चौकटीतच असणे आवश्यक आहे. सामाजिक सहजीवनाच्या मर्यादा त्यालाही तितक्याच लागू पडतात. "सिद्धाला कर्तव्य राहत नाही" असे म्हणून चालत नाही. गांधींची भूमिका बोलून चालून साधकाची होती. टिळकांची भूमिका मान्य केली तर आजच्या अपूर्ण जगात निरपवाद सत्य आणि निरपवाद अहिंसा यांचे आचरण करणारा एकही सिद्धपुरुष कधी बघायला मिळेल असे वाटत नाही. आणि हे जर खरे असेल तर गांधींची साधकाची भूमिकाच मनाला अधिक पटणारी, वस्तुस्थितीस अधिक धरून असणारी व अधिक शास्त्रशुद्ध वाटते. समाजधारणेच्या माध्यमातून आत्मोन्नती हा ज्या साधकाचा मार्ग आहे त्या साधकाला "जशास तसे" या व्यवहारधर्मावर बहिष्कारच टाकणे भाग असते. कारण तो व्यवहारधर्म समाजशीलतेला अनुकूल नसतो. एकदा ही भूमिका स्वीकारली म्हणजे "ये यथा मां प्रपद्यन्ते" या श्लोकाचा अर्थ किती विलक्षण वेगळा करता येतो व त्यातून साधकाच्या समाजशील भूमिकेचे कसे मनोज्ञ दर्शन घडते याचे प्रत्यंतर गांधींच्या त्याच श्लोकावरील खालील भाष्यावरून स्पष्ट होते. गांधी म्हणतात, "माझ्या हातून अपराध घडला तर मी देवाकडे जाऊन क्षमा मागतो. पण दुसऱ्याकडून अपराध घडला तर त्याला शिक्षा करण्याचा विचार माझ्या मनात येतो. स्वतःकरता क्षमा, दुसऱ्याकरता न्याय ही माझी आजची प्रवृत्ती आहे. जे मी माझ्याकरिता दुसऱ्याकडून इच्छितो, तेच दुसऱ्याच्या बाबतीत मी करावे म्हणून न्याय माझ्याकरता, क्षमा दुसऱ्याकरता." समाजधारणेच्या दृष्टीने हा अर्थ किती पोषक आहे हे सांगण्याचीही गरज नाही. सामाजिक प्रश्न, सामाजिक दुर्गुण हे साऱ्या समाजाचे आहेत असे मानले तरच त्यांच्या निराकरणाचे सामूहिक प्रयत्न केले जाऊ शकतात. यातून अहिंसक प्रतिकाराची प्रेरणा साकार होऊ शकते. गांधींची ही भूमिका जर नीट ध्यानात घेतली तर ती टिळकांच्या भूमिकेपेक्षा किती भिन्न आहे याची कल्पना येईल.

आणखी एका महत्त्वाच्या मुद्द्याच्या संदर्भात हे भूमिकान्तर स्पष्ट करावयास हवे. कितीही नाही म्हटले तरी सिद्धाच्या नैतिक आचरणाची भूमिका काहीशी नकारात्मक अगर प्रत्युत्तरात्मकच आहे. सुरवात दुसऱ्याकडून व्हावी, म्हणजे आम्ही प्रत्युत्तरादाखल कृती करू अशा स्वरूपाची ती भूमिका आहे. या विचारातूनच टिळकांचा प्रतिसहकारवादाचा सिद्धान्त निघाला. ही भूमिका भावात्मक नाही हे स्पष्टच आहे. या उलट, गांधींची अहिंसेची संकल्पना साधकाची असल्याने कर्तृत्वाचा सारा अभिक्रम साधकाकडेच जातो. गांधींना अहिंसा या शब्दाचा मनोमन जो अर्थ अभिप्रेत होता तो म्हणजे "प्रेम" ! आता प्रेम प्रत्युत्तरादाखल करणे याला काही अर्थच नाही. प्रेम हा साधकाच्या जीवन व्यवहाराचा प्राणच आहे. कारण त्याच्या दृष्टीने मानवी जीवनाचे तेच एकमेव ध्रुवसत्य आणि गतितत्त्व आहे. प्रेमाखेरीज जीवन नाही, समाज नाही अशी त्याची अविचल निष्ठा आहे. मानवी इतिहासाने त्याला हाच धडा शिकविलेला असतो. कारण इतिहासाकडे बघण्याची त्याची दृष्टीही वेगळीच असते. आजपर्यंत मानवी इतिहासाच्या वाटचालीत जुलूम, जबरदस्ती, रक्तपात आणि हिंसा या मार्गांचा सतत वापर झालेला असला तरी त्या मार्गांनी समस्या सुटलेल्या नाहीत हेही एक तितकेच महत्त्वाचे ऐतिहासिक सत्य आहे. हे सत्य बघण्यासाठी नव्या दृष्टीची आणि धैर्याची गरज असते. कारण ते सत्य बघितल्यानंतर जुन्याच मळवाटा चोखाळण्याचे स्वातंत्र्य उरत नाही. आपल्या मार्गाचाच मुळातून पुनर्विचार करावा लागतो व त्यासाठी अचाट मनोधैर्याची गरज असते. गांधींच्या ठिकाणी हे धैर्य असल्यामुळेच त्यांना हे जाणवले की, "सर्व सुसंघटित समाजाचा पाया अहिंसाधर्म हा आहे. आजूबाजूला सर्वत्र विनाश चालू असतानासुद्धा त्यामध्ये जीवन टिकाव धरून राहते यावरून विनाशाहूनही श्रेष्ठ असा एक ईश्वरी नियम असला पाहिजे असे मला दिसून आले." असा नियम असला तरच सुसंघटित समाजाची उपपत्ती लागू शकते आणि जीवन जगण्यालायक बनते. मानवी इतिहासाकडे आणि सामाजिक विकासाकडे बघण्याची गांधींची ही एक विशिष्ट दृष्टी होती. मानवाच्या सामूहिक व सांस्कृतिक जीवनाचे अधिष्ठान अहिंसेखेरीज दुसरे असूच शकत नाही ही त्यांची अवलोकनावर आधारलेली शास्त्रीय निष्ठा होती. या मुद्द्याकडे फारसे गांभीर्याने लक्ष देण्यात आलेले दिसत नाही. अहिंसेचा विचार आपण प्रायः एक प्रकारच्या डायलेक्टिकल पद्धतीनेच करतो. अहिंसेच्या अव्यवहार्यतेविषयी सांगताना हिंसा ही मानवी जीवनाचेच कसे एक अविलग अंग आहे हे आपण सांगतो तसे करताना जीवशास्त्रीय आणि नैसर्गिक अशी उदाहरणे देतो व मुद्दा स्पष्ट करतो. अलीकडच्या काळात सॉरेल, मार्क्स आणि सार्त्र यांनीही असेच केले आहे. यांपैकी मार्क्सला हिंसेचा पुरस्कर्ता मानता येणार नाही हे खरे आहे. तथापि, समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेत हिंसा अटळ ठरू शकते एवढे त्याने मानले आहे. आणि म्हणूनच वर्गसंघर्ष हा क्रांतीच्या बाबतीत सुईणीची भूमिका बजावतो असे म्हणून या प्रक्रियेत हिंसा असूही शकेल व नसूही शकेल, असे तो सांगतो आणि असलीच तर ती मुलाचा जन्म होण्याच्या प्रक्रियेत जशी हिंसा अटळ असते, त्याप्रमाणे अटळ राहील असे मार्क्सने ध्वनित केले आहे. समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेतील हिंसेचे समर्थन करताना मार्क्स एक जीवशास्त्रीय दृष्टान्त देतो हे या ठिकाणी लक्षात घ्यावयास हवे. तर्कशास्त्राच्या भाषेत सांगावयाचे झाल्यास यात एक कॅटेगोरिकल फॅलसी दडलेली आहे. दोन अगदी भिन्न अशा कोटींमधील प्रक्रियांना एकाच कोटीमधील समजून त्यांना सारखेच नियम लागू करायचे ही एक तर्कशास्त्रीय चूक आहे. त्यातून पुढे अनेक तात्त्विक दोष निर्माण होतात. नियतिवाद हा त्या दोषांपैकीच एक आहे. मार्क्सप्रमाणे सॉरेल यानेही हिंसा हा प्राकृतिक जीवनाचा कायदा असल्याने तो समाजक्रांतीच्या प्रक्रियेतही अनिवार्य मानला आणि सार्त्रने हिंसेखेरीज सर्जन नाही अशी भूमिका घेतल्याने क्रांतीमध्ये हिंसा अटळ मानली. या तिन्ही विचारवंतांच्या मांडणीत एकचएक दोष आहे व तो वर सांगितलेला कॅटेगॉरिकल फॅलसीचा आहे. या उलट, गांधींनी अहिंसेला मानवाच्या सामूहिक, सांस्कृतिक आणि

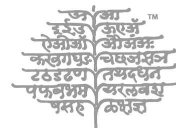


आध्यात्मिक जीवनांचा धर्म मानले. पर्यायाने मागील तर्कदोषापासून त्यांची आपोआपच सुटका झाली. दुसरे असे की, त्यांच्या विचारात कर्त्याच्या संकल्पशक्तीला आणि स्वायत्ततेला पूर्ण वाव राहतो. इतकेच नव्हे तर अहिंसेच्या संदर्भातील अपयशाचे समर्थन करताना कुठल्याही जीवशास्त्रीय अगर प्राकृतिक नियमांची कास धरण्याची त्यांना गरज पडत नाही. त्यांच्या विचाराने हे अपयश एक तर व्यक्तिगत मर्यादांच्या पोटी निर्माण होऊ शकले, किंवा अहिंसक संघर्षाच्या तंत्राचा चुकीचा वापर केल्यानेही पदरी पडू शकते. या भूमिकेमुळेच अगदी नौआखलीतील हिंसाचाराच्या भीषण वणव्याच्या ज्वाळांनी होरपळून निघत असतानासुद्धा आपल्या अपयशाची शांतपणे मीमांसा करताना त्यांनी जो दोष दिला तो स्वतःच्या चुकीच्या तंत्राला दिला. हिंसाचाराने त्यांचा अहिंसेवरील विश्वास डळमळीत झाला नाही. उलटपक्षी ते म्हणतात, " माझ्या तंत्रात काहीतरी चूक झाली असावी. या जाणिवेमुळे माझी निष्ठा अधिकच बळकट झाली." कर्त्याचे स्वातंत्र्य आणि कर्त्याचे उत्तरदायित्व या दोन्ही गोष्टींचे गांधींना किती सूक्ष्म भान होते याची यावरून कल्पना यावी.

सशस्त्र क्रांतिकारी आणि गांधीजी

तेव्हा, नकारात्मक आणि भावात्मक अशा दोन्ही अंगांनी गांधींचा अहिंसाविचार टिळकांच्या त्यासंबंधीच्या भूमिकेपेक्षा फार मोठ्या प्रमाणात भिन्न आहे हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. हे लक्षात न घेतल्याने अनेक घोटाळे होतात. अनेकदा जे साम्य दिसते ते अगदी वरवरचे असते. कारण त्या साम्याच्या मागील दोघांच्या भूमिका कमालीच्या वेगळ्या असतात. उदाहरण द्यायचे झाल्यास सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या चळवळीसंबंधाने टिळक आणि गांधी यांनी जी भूमिका घेतली होती तिचे घेता येईल. गांधींचा या चळवळीला पाठिंबा नव्हताच, टिळकांचाही या चळवळीला पाठिंबा आणि आश्रय नव्हता असे न. चिं. केळकरांचे म्हणणे मान्य केल्यास दोघांच्याही भूमिका सारख्याच होत्या असे म्हणता येईल. परंतु हे विधान फार तर अर्धसत्य आहे असे म्हणावे लागेल. याचे कारण सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या चळवळीला पाठिंबा न देण्यामागे दोघांच्याही भूमिका अगदी वेगवेगळ्या होत्या. टिळकांच्या दृष्टीने रणनीतीमधील एक पवित्रा या नात्याने परिस्थितीच्या त्या विशिष्ट संदर्भात इंग्रजांशी सशस्त्र संघर्ष करणे मूर्खपणाचे होते. कुठल्याही आतंकवादी विरोधाला दडपून टाकणे इंग्रजांच्या हातचा मळ आहे याची त्यांना जाणीव होती. सन १८५७ पासून तर थेट वासुदेव बळवंत फडक्यांच्या बंडापर्यंत सशस्त्र विद्रोहाचा सगळा इतिहास आणि त्या इतिहासाची शोकांतिका टिळकांच्या नजरेसमोर होती. आणि म्हणून सारासारविवेक करता हा मार्ग यशस्वी होण्याचा संभव नगण्य होता असे त्याचे अनुमान होते. यातूनच त्यांनी पाठिंबा न देणेच श्रेयस्कर मानले. आता गांधींचा सशस्त्र मार्गाला जो विरोध होता तो या कारणांमुळे होता काय? या प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थी आहे हे तर स्पष्टच आहे. परंतु कुठल्याही सशस्त्र क्रांतिकारकाचे वकीलपत्र मी घेऊ शकत नाही असे ज्या वेळी ते म्हणतात, त्या वेळी त्यांच्या मनात व्यावहारिक किंवा रणनीतीचे आधार नसतात. कुठल्याही परिस्थितीत मी खून आणि हिंसक मार्ग यांचे समर्थन करू शकत नाही, मग या मार्गाचा अवलंब ज्या ध्येयासाठी करण्यात आला ते ध्येय किती का श्रेष्ठ असेना, ही त्यांची भूमिका होती. श्रेष्ठ ध्येयासाठी अशा मार्गांचा अवलंब करण्यात कुठेतरी भयंकर चूक होते असे त्यांचे मत होते. यात कुठेतरी नैतिक प्रमाद आहे असे त्यांना वाटे. आणि म्हणूनच " सुळावर गेलेल्या क्रांतिकारकाचे जीवन कोकरासारखे म्हणजेच येशू ख्रिस्तासारखे निष्कलंक असले तरच त्या देशासाठी त्या जीवनाचा काही फायदा होतो", असे त्यांनी म्हटले आहे. " आजपर्यंत स्वातंत्र्य आणि स्वायत्तता यांच्या अविवेकी आणि आंधळ्या भक्तांनी खुन्याचा खंजीर, विषाचा चषक, बंदुकधाऱ्याचे काडतूस आणि भाला यांसारख्या हिंसक साधनांचा उपयोग केला आहे. त्यांचे समर्थन करणे कसे शक्य आहे? एका सैतानाच्या विरोधात सशस्त्र कटकारस्थाने करायची म्हणजे एका सैतानाला दुसऱ्या सैतानाशी लढायला लावण्यासारखेच आहे." गांधींची ही भूमिका आपल्याला पटते किंवा नाही हा प्रश्न नाही. मुख्य प्रश्न आहे तो हा की, जरी टिळक आणि गांधी यांच्या भूमिकांत साम्य दिसत असले तरी ते केवळ वरवरचे आहे. या साम्याच्या बुडाशी जीवनदृष्टीचे जे महदंतर आहे ते लक्षात घेणे या ठिकाणी महत्त्वाचे

अनुक्रमणिका





आहे. एखादा उपयोगितावादी आणि आपण स्वतः यांतील भेद गांधीजींनी जो आवर्जून स्पष्ट केला आहे त्याचेही कारण हेच आहे.

रिक्रूटभरती, पाकिस्तानी आक्रमण इत्यादी

गांधीजींच्या अहिंसाविचारातील हे बारकावे लक्षात घेतले तरच त्यांच्या अनेक निर्णयांसंबंधी आपल्या मनात ज्या शंका निर्माण होतात त्यांची उत्तरे मिळण्याचा संभव आहे. पहिल्या महायुद्धाच्या वेळी त्यांनी केलेली रिक्रूटभरती हा असाच आक्षेपार्ह मानला गेलेला निर्णय म्हणून अनेकदा सांगण्यात येतो. गांधींनी आपली भूमिका स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने जो तर्क या संदर्भात पुढे मांडला आहे तो अभ्यसनीय आहे व पटणाराही आहे. त्या काळी आपण ब्रिटिश साम्राज्याचे एक नागरिक आहोत अशी गांधींची भूमिका होती. त्यामुळे एका बाजूला नागरिकाचे कर्तव्य आणि दुसरीकडे अहिंसेवरील निष्ठा असा संघर्ष गांधींच्या मनात होता. ब्रिटिश सरकार जे काही करीत होते ते प्रामाणिकपणे करीत होते अशी त्या काळी त्यांची समजूत होती. त्या सरकारात जरासा आडमुठेपणा आणि बेदरकारपणा होता हे खरे; परंतु त्या सरकारच्या अडचणींचा विचार करता ते पूर्णांशाने वाईट आणि टाकाऊ आहे असे त्या वेळी त्यांना वाटत नव्हते. अशा परिस्थितीत एखाद्या समजूतदार नागरिकाने जे करावयास हवे तेच गांधींनी एक नागरिक या नात्याने केले. ब्रिटिश सरकारविषयीचे आपले मत त्यांनी नंतर बदलविले, तरी त्या विशिष्ट संदर्भात आपण चुकीचा निर्णय घेतला असे गांधींना पुढेही कधी वाटले नाही हे विशेष. याचे कारण हेच आहे की, नागरिकत्व ही एक भूमिका आहे असे मानून गांधींनी निर्णय घेतला होता. या भूमिकेचा त्याग करणे अशक्य नाही. परंतु त्याचा अर्थ सरकारशी असहकार करण्याची भूमिका स्वीकारणे असा होतो. ती भूमिका नंतरच्या काळात गांधींनी धारण केली हे आपण जाणतोच. परंतु तसा संकल्पपूर्वक व विवेकपूर्ण असा निर्णय घेणे आवश्यक असते. जोपर्यंत असा निर्णय घेतला नाही तोपर्यंत नागरिकाची भूमिका आणि एका लोकशाही व्यवस्थेमधील नागरिकाचे उत्तरदायित्व अशी दोन्ही बंधने नागरिकाला मान्य करणे भागच आहे. लोकशाही म्हणजे जर जबाबदारीचे शासन असेल तर नागरिकाला जोपर्यंत त्याने नागरिकत्वाच्या भूमिकेचा संकल्पपूर्वक त्याग केलेला नाही तोपर्यंत स्वतःच्या जबाबदाऱ्या टाळणे कसे शक्य आहे? भारताला स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर भारतीय नागरिकानेही हीच भूमिका घ्यायला हवी अशी अपेक्षादेखील गांधींनी व्यक्त केली आहे. प्रत्येक व्यक्ती जर ऊठसूट आपल्या मनानेच वागू लागली आणि सरकारच्या दरेक निर्णयाचे आपल्या तराजूत मोजमाप करू लागली तर कुठल्याही लोकशाही राष्ट्राचा कारभार व्यवस्थितपणे चालू शकणार नाही हे गांधींनी परोपरीने स्पष्ट केलेले आहे. "स्वराज्यात लोकप्रतिनिधी निवडताना मी काळजी घेईन; परंतु एकदा निवडल्यानंतर मी त्याचा निर्णय अधिकाधिक बाबतीत शिरोधार्य मानीन" अशी गांधींची भूमिका होती. या त्यांच्या भूमिकेचे अगदी सुसंगत असे प्रत्यंतर पुन्हा येते ते म्हणजे फाळणीनंतर पाकिस्तानी आक्रमणांच्या वेळी! हीसुद्धा एक आक्षेपाची जागा असल्याने गांधींची त्या वेळची भूमिका काय होती, ते बघणे आवश्यक आहे. गांधीजी म्हणतात, "सर्व प्रकारच्या युद्धाला मी सदोदित विरोधच करीत आलो. परंतु पाकिस्तानपासून न्याय मिळविण्याचे सारेच उपाय जर थकले, सिद्ध करून दिलेली चूकही, पदरात घातलेले पापही जर पाकिस्तान हटवादीपणाने नाकबूलच करीत राहील तर हिंदी संघराज्याला पाकिस्तानशी युद्ध करण्याखेरीज दुसरे गत्यंतर राहणार नाही. युद्ध म्हणजे थट्टा नाही. युद्ध कोणालाही नको आहे. तो मार्ग विनाशाचा आहे. परंतु अन्याय सहन करा असे मी कधीच कुणाला सांगणार नाही ... लोकांनी आपल्या इच्छेप्रमाणे सरकारला करायला लावावे. माझा मार्ग विचाराल तर तो निराळा आहे. मी ईश्वराचा उपासक आहे आणि सत्य, अहिंसा हे माझ्या ईश्वराचे स्वरूप आहे." कुठल्याही भाष्याची गरज पडू नये इतक्या निःसंदिग्धपणे गांधींनी आपली भूमिका स्पष्ट केली आहे. हिंदी संघराज्य ही एक स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व असलेली वस्तू आहे. त्यातून भारतीय नागरिकाच्या भावनेचे प्रतिबिंब पडावयास हवे. त्याचे निर्णयही भारतीय नागरिकाचे असावेत ही गांधींची भूमिका होती. हिंदी संघराज्याने 'आपल्या' निर्णयाची अमलबजावणी करावी अशी अपेक्षा त्यांनी कधीच मनात बाळगली नव्हती. अशा परि-

स्थितीत गांधींच्या अहिंसेचे काय होणार ? असा प्रश्न कुणी विचारू शकेल. एडगार स्नोने विचारलेल्या एका प्रश्नाला गांधींनी जे उत्तर दिले आहे, ते या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. "स्वातंत्र्योत्तर काळात भारत सैनिकीकरण करील काय आणि युद्धनीतीचा अवलंब करील काय ?" हा स्नोचा प्रश्न होता. उत्तरादाखल गांधीजी म्हणतात, "स्वतंत्र भारत सैनिकीकरणाचे धोरण स्वीकारील की अहिंसेचे हे सांगणे मला शक्य नाही. परंतु भारताला अहिंसेकडे वळविणे जर मला शक्य झाले तर मी ते अवश्य करीन. चाळीस कोटी जनतेला जर मी अहिंसेच्या दिशेने वळवू शकलो तर ती एक महान गोष्ट ठरेल, एक आश्चर्यकारक परिवर्तन ठरेल." यावर एडगार स्नोने आणखी एक टोकदार प्रश्न विचारला आहे, "पण आपण सविनय कायदेभंगाच्या मार्गाने या सैनिकीकरणाला विरोध तर नाही ना करणार ?" यावर गांधी म्हणतात, "माझी तशी मुळीच इच्छा नाही. स्वतंत्र भारताच्या इच्छाशक्तीचा सविनय कायदेभंगाने मी विरोध करू शकत नाही. ते संपूर्णपणे चुकीचेच ठरेल." गांधींच्या अहिंसाविचाराचे एक अभिन्न अंग जो "भूमिकाविचार" अगर "मर्यादाविचार" त्याचे स्थान किती महत्त्वाचे आहे याची वरील विवेचनावरून कल्पना येईल. दुर्दैवाने याच्याकडे अनेकांनी दुर्लक्षच केले आहे व त्यामुळेच त्यातून अनेक अपसमजही निर्माण झालेले दिसतात.

गांधी आणि काँग्रेस

आपल्या सर्व ध्येयधोरणांच्या संदर्भात काँग्रेस व गांधी अगदी एकरूप होते ही समजूतदेखील या गांवढळ अपसमजाचाच एक भाग आहे. गांधी आणि भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस यांच्या परस्परसंबंधांचे जे सखोल, सूक्ष्म आणि मार्मिक असे विश्लेषण निर्मलकुमार बोसांनी आपल्या पुस्तकात केले आहे, ते वाचल्यानंतर अशा स्वरूपाचा भ्रम वस्तुतः क्षणभरही टिकू नये. तसेच अहिंसेला प्रतिकूल असणाऱ्या काँग्रेसच्या सर्वच धोरणांना किंवा निर्णयांना जणू गांधींचा पाठिंबा होता असा समज करून घेणेदेखील किती चुकीचे आहे याचीही या पुस्तकावरून फार चांगली कल्पना येते. वस्तुतः गांधीजी आणि काँग्रेस संघटना यांच्यातील परस्परांच्या संबंधाचे स्वरूप फार मोठ्या प्रमाणात एक प्रकारे "डायलेक्टिकल" होते असेच म्हणावे लागते. गांधींनी काँग्रेसचे नेतृत्व केले हे विधानसुद्धा एका मर्यादित अर्थानेच आणि काही मर्यादित काळापुरतेच पूर्णपणे मान्य करता येईल. फार काय, गांधींची अहिंसादेखील काँग्रेसने जी मान्य केली होती, ती राजकीय धोरणाचा एक भाग म्हणूनच मान्य केली होती. या ढळढळीत वस्तुस्थितीकडे आपण काणाडोळा करून चालणार नाही. हे जर आपण नीट जाणले नाही तर १९३८ मध्ये दिल्ली येथील काँग्रेस वर्किंग कमिटीच्या सभेसमोर काँग्रेसने संपूर्ण अहिंसेचा एक तत्त्व या नात्याने स्वीकार करावा अशी जी सूचना गांधींनी मांडली होती तिचा स्वीकार करण्याच्या बाबतीत जे विलक्षण टाळाटाळीचे धोरण काँग्रेसने सुमारे दोन वर्षेपर्यंत सतत चालविले होते त्याची आपल्याला नीट संगती लागणार नाही. काँग्रेस वर्किंग कमिटीचे मन वळविण्यात मला यश आले नाही अशी कबुलीही दरम्यानच्या काळात गांधींनी एका लेखाद्वारे व्यक्त केली होती. वर्धा निवेदन म्हणून प्रसिद्धी पावलेला काँग्रेसचा ठराव गांधींच्या इच्छेच्या पूर्णपणे विरोधात होता. १९४० च्या जुलैमध्ये या निवेदनावर पुनश्च विचार करण्यात आला. या वेळी अध्यक्ष मौलाना अबुल कलम आझाद यांनी जे निवेदन सादर केले त्यातील काही वाक्ये काँग्रेस पक्ष आणि गांधीजी यांच्या संबंधावर प्रकाश टाकणारी आहेत. निवेदनाच्या अखेरीस मौलानासाहेब म्हणतात, "सशस्त्र प्रतिकारातली विफलता लक्षात आली असली तरी, मानवी स्वभाव शस्त्रबलावरचा आपला अवलंब सोडण्यास तयार नाही हेही आपणास दिसतेच आहे. त्यामुळे आपण शस्त्रबलाची कास सोडली तर ती चूक ठरेल. महात्माजींना साऱ्या जगाला अहिंसेचा संदेश द्यावयाचा आहे. तेव्हा त्यांनी अहिंसेचा प्रचार करावा हे त्यांचे कर्तव्यच आहे. परंतु भारतीय राष्ट्राचे प्रतिनिधी म्हणून आपण या राष्ट्रसभेत जमलो आहोत, हे आपल्याला विसरून चालणार नाही. राजकीय स्वातंत्र्य मिळविण्याची प्रतिज्ञा केलेला काँग्रेस हा एक राजकीय पक्ष आहे. जागतिक शांतता प्रस्थापित करण्याचे काम करणारी ती संस्था नाही. आमच्यापैकी बहुतेकांना असे वाटते की, देशात फार मोठी बंडाळी माजली किंवा आपल्या राष्ट्रावर आक्रमण झाले तरी कोणत्याही प्रकारच्या हिंसेचा आश्रय न घेता

त्यांचा आम्ही अहिंसेनेच प्रतिकार करू असे घोषित करण्यातली गंभीर जबाबदारी स्वीकारण्याएवढी आपली तयारी झालेली नाही." मौलानासाहेबांचे शब्द पुरेसे बोलके आहेत. गांधींनी प्रतिपादिलेली अहिंसा आणि काँग्रेसने आणि पर्यायाने भारतीय जनतेने स्वीकारलेली अहिंसा या एकच नव्हेत एवढे जरी यावरून ध्यानात आले तरी गांधींच्या अहिंसा-विचाराची चिकित्सा अधिक न्याय्य पद्धतीनें करण्यास मदत होईल. ज्याला आपण अहिंसक संघर्ष समजलो तो निःशस्त्र प्रतिकार होता. तो दुर्बलांचा शस्त्र-विहीन प्रतिकार होता. या लढ्यातील अहिंसा केवळ नामधारी होती याची जाणीव गांधींनाही ४६-४७ मध्ये झालेल्या व्यापक हिंसाचारामुळे प्रकर्षाने झाली. "ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध केलेल्या गेल्या तीस वर्षांच्या लढ्यामध्ये अहिंसेसंबंधीचे खरोखर आकलन लोकांना झालेच नाही ! त्यामुळे गेल्या एका पिढीच्या काळात झालेल्या लढ्यांत लोकांनी अत्यंत अनुकरणीय अशा सहनशीलतेने जी शांती राखली ती अंतरातून झालेली शांती नव्हती. तो जो दडपून राहिलेला प्रक्षोभ, त्याला ब्रिटिश सत्ता जाताच वाव मिळाला. तो मग जातिजातींतल्या अत्याचाराच्या रूपाने बाहेर पडला. विद्वेष नाहीसा कधीच झाला नव्हता. तो ब्रिटिश संगिनीमुळे दबून राहिला होता." "माझ्या बाबतीत जे काय स्पष्टपणे घडून आले ते हे की, माझ्या अहिंसेच्या तंत्रात काहीतरी महत्त्वाचा दोष राहिला आहे याचा मला शोध लागला...... अहिंसेच्या तंत्रात मला अपयश आले म्हणून खुद्द अहिंसेवरील माझ्या श्रद्धेत मुळीच कमतरता येण्याचे कारण नाही. उलट, ती श्रद्धा तंत्रातील संभाव्य दोष दिसून आल्यामुळे अधिकच दृढ झाली आहे." आपल्या या आत्मचिंतनातून गांधींनी आपल्या अपयशाची जी मीमांसा केली आहे तिचे त्यांच्या अहिंसाविचाराच्या संदर्भात दुहेरी महत्त्व आहे. एक तर भारतीय जनतेने काय किंवा काँग्रेस पक्षाने काय, ज्या अहिंसेचा स्वीकार केला होता ती गांधीजींना अभिप्रेत असलेली अहिंसा नव्हती. तिचा गाभा उपयोगितावादाचा किंवा एक्सपिडियन्सीचा होता. त्यामुळे गांधींना ती मान्य होती असे समजणे चूक ठरेल. या बाबतीत गांधीजींनी आपली जबाबदारी नाकारलेली नाही तथापि,त्यांच्या अहिंसाविचाराच्या यथार्थ आकलनासाठी वरील महत्त्वाचा भेद करणे आवश्यक आहे. दुसरे असे की, गांधींनी आपल्या अपयशाला आपल्या तंत्रातील दोष कारणीभूत मानला आहे. त्यामुळे त्यांची अहिंसेवरील निष्ठा डळमळीत होण्याऐवजी अधिक कणखर झालेली आहे. हा तंत्रगत दोष कोणता ? अहिंसेच्या बाबतीत तंत्रगत दोष आणि तात्त्विक दोष असा काटेकोर भेद करणे शक्य आहे काय ? या अपयशाच्या मीमांसेतून गांधींना नेमके काय ध्वनित करावयाचे आहे ? इत्यादी प्रश्नांचा विचार व्हायला हवा.

सत्य, अहिंसा आणि आत्मशुद्धी

"तंत्रातील दोष" ही कल्पना आपल्याला पुन्हा एकदा गांधीजींच्या साधकाच्या भूमिकेची आठवण करून देते. साधनेचा संबंध प्रायः आपण अध्यात्माशी जोडत असतो. त्यामुळे त्या शब्दाला आध्यात्मिक आशयाचे एक वलय प्राप्त झालेले आहे. गांधीविचाराच्या दृष्टीने या गोष्टीला विशेष महत्त्व आहे. कारण जेव्हा जेव्हा गांधींनी मानवी जीवनाच्या परमोच्च निःश्रेयसाचा विचार मांडला आहे, त्या दरेक वेळी त्यांनी तो विचार "मोक्षप्राप्ती", "आत्मसाक्षात्कार", "सत्याचा साक्षात्कार" इत्यादी भारतीय आध्यात्मिक परंपरेला चिरपरिचित अशा शब्दांच्या आणि संकल्पनांच्या चौकटीतच मांडला आहे. आपण स्वतः राजकारणाकडे जे खेचलो गेलो तेसुद्धा आपल्या सत्याच्या पूजेमुळे असे त्यांनी स्वतःविषयी सांगितले आहे. विश्वव्यापी सत्याच्या साक्षात्कारासाठी जीवमात्राविषयी आत्मवत प्रेम बाळगण्याची आवश्यकता आहे. आणि असे जर असेल तर जीवनाचे कोणतेही क्षेत्र त्या प्रेमक्षेत्राच्या बाहेर राहू शकत नाही. म्हणूनच धर्माचा राजकारणाशी संबंध नाही असे म्हणणारांना धर्मच कळत नाही असे ते म्हणत असत. या भूमिकेच्या सोबतच गांधींना असेही वाटत असे की, "सत्याचे संपूर्ण दर्शन या देहात तरी अशक्य आहे." देह मुळात क्षणभंगुर. त्यायोगे नित्य आणि शाश्वत अशा सत्याचा साक्षात्कार होणे कसे शक्य आहे ? माणसाने ज्याला आपल्या जीवनाचे अंतिम सार्थक मानले ते जर "याचि देही याचि डोळा" प्राप्त होणार नसेल तर त्याच्या हाती काय शिल्लक राहते ? "त्या अंतिम ध्येयाच्या शोधाची साधना" हेच या प्रश्नाचे एकमेव उत्तर असू शकते. आणि म्हणूनच साधकाने आपले संपूर्ण जीवन त्या अंतिम

सत्याच्या दर्शनासाठी सर्वार्थाने अनुकूल करणे हीच साधकाची साधना ठरते. सत्यमय व्यवहाराखेरीज सत्याच्या साक्षात्काराची आपण कल्पनाही करू शकत नाही आणि अहिंसेखेरीज सत्यमय व्यवहार असंभव आहे. त्यामुळे सत्य आणि अहिंसा या जणू एकाच नाण्याच्या दोन बाजू ठरतात सत्याच्या साक्षात्कारासाठी अहिंसा आणि सत्य यांवरील अविचल निष्ठा अनिवार्य असली तरी तेवढ्याने भागते असे मात्र नाही. कारण अहंतेचा निरास झाल्याखेरीज, संपूर्ण अहंकार विरून गेल्याखेरीज खऱ्याखुऱ्या आत्मौपम्याची निर्मितीच अशक्य आहे आणि म्हणूनच चित्तशुद्धीची गरज आहे. व्यक्तीचे चित्ताकाश निर्वैर, निर्विकार, द्वेषरहित झाले तरच अस्सल अहिंसक आचरण घडण्याची शक्यता आहे आणि म्हणून आत्मशुद्धीची अखंड आवश्यकता आहे. तेव्हा सत्य, अहिंसा आणि आत्मशुद्धी ही साधकाची वैशिष्टचे आहेत. तीच त्याची साधना आहे. आत्मशुद्धीची अवस्था गांधींच्या मते एखादी अभावाची अगर पोकळीची अवस्था नाही. शुद्ध मन याचा अर्थ उचित विचारांनी युक्त असे मन. उचित विचार म्हणजे उचित योजना अगर आणखी नव्हे. ती मनाची एक भावयुक्त अशी अवस्था आहे. गांधींच्या दृष्टीने याला फार महत्त्व होते. कारण नैतिक आचरणाचे मूल्यांकन त्या आचरणाच्या बाह्य अथवा व्यक्त स्वरूपावरून करण्यापेक्षा त्या आचरणामागील ज्या मानसिक प्रेरणा आहेत त्यांच्यावरून करण्यात यावे असे गांधींचे मत होते. एखादी कृती तिच्या व्यक्त स्वरूपावरून अनेकदा योग्य अथवा नैतिक ठरू शकेल. परंतु तीच कृती जर अनुचित विचारातून अगर भावनेतून निर्माण झाली असेल तर ती नैतिकदृष्ट्या गैरच मानायला हवी अशी गांधींची भूमिका होती. कृतीचे नैतिक औचित्य-अनौचित्य त्यामागील मनोभूमिकेवर अवलंबून असते व त्यामुळेच अनेकदा ऋषी, तपस्वी, योगी यांच्या सारख्यांच्या बाह्य आचरणाचे यथायोग्य आकलन सर्वसामान्य माणसाला होऊ शकत नाही. अशा थोर व्यक्तीचे आचरण बाह्यतः जरी कधीकधी "हिंसक" वाटले, तरी ते अहिंसक ठरू शकते आणि सर्वसामान्य माणसाचे बाह्यात्कारी अहिंसक वाटणारे वर्तनसुद्धा त्या व्यक्तीच्या मनोभूमिकेच्या संदर्भात हिंसक असू शकते. असे असल्यामुळेच साधकाच्या दृष्टीने आत्मशुद्धी आणि उचित विचार यांना अनन्यसाधारण असे महत्त्व प्राप्त होते. जीवनातील कसोटीच्या प्रसंगी वर्तनाची दिशा ठरविण्यासाठी या सद्गुणांचा जणू होकायंत्रासारखा उपयोग होतो: कारण "मनाला उचित विचारांची सवय लागली की, उचित कृती आपोआप घडते... उचित विचार नसेल तर अहिंसेत श्रद्धेची– किंवा निष्ठेची म्हणा– प्राणभूत शक्ती कधी येणार नाही. तसेच जो मनुष्य नित्य उचित विचार करणारा नाही (त्याला त्याची इच्छा असली तरी) अमुक वेळी आपण यथोचितच वागू असा भरवसा बाळगता येणार नाही."

साधकाच्या चित्तवृत्तीच्या शुचितेवर इतका भर देण्याचे एक कारण असेही असू शकते की, अहिंसक आचरणासंबंधी कुठलेही साचेबंद समीकरण सांगता येणे शक्य नाही याची गांधींना जाणीव होती. अहिंसेचा मार्ग किती कठिण आहे ते त्यांनी वारंवार सांगितले आहे. एका ठिकाणी ते म्हणतात, "डोंबारी ज्या दोरीवर नजर खिळवूनच चालू शकतो, त्या दोरीपेक्षाही सत्य-अहिंसेची दोरी सूक्ष्म आहे. थोडा जरी गाफीलपणा झाला तरी पडलोच समजा. क्षणोक्षणी साधना करीत राहिल्यानेच त्यांचे दर्शन व्हायचे." अशा परिस्थितीत परीक्षेची वेळ आली असताना अहिंसक आचरणाचा निर्णय अनेकदा व्यक्तिनिष्ठ निर्णयच ठरत असतो. चित्तशुद्धी आणि उचित विचार यांच्या साधनेने व्यक्तीच्या इंद्रियांना जणू तसे वळणच पडले असते असे मानावे लागते. तथापि, वर्तनविषयक निर्णय घेणे ज्या वेळी अतिशय कठिण होऊन बसते, त्या वेळी अहिंसेच्या साधकाला अखेरीस त्याच्या अन्तरात्म्याच्या आदेशाला स्मरूनच निर्णय घेणे भाग असते. "निर्मळ अन्तःकरणाला ज्या वेळी जे वाटेल ते सत्य, आणि त्या सत्यातूनच सरळ अहिंसा निष्पन्न होते" असे मानणे भाग पडते. म्हणूनच अन्तःकरणाच्या निर्मळतेची, चित्ताच्या शुद्धतेची गांधींना इतकी पराकोटीची गरज वाटत होती. पाश्चात्त्य नीतिविचारातही सद्सद्विवेकबुद्धीच्या आदेशाला स्मरून वर्तनविषयक निर्णय घेण्यासंबंधीचा विचार आढळतो. परंतु चित्तशुद्धीचा गांधींचा आग्रह जर आपण नीट ध्यानात घेतला तर त्यांच्या विचाराचे वेगळेपण आपल्या लक्षात येईल. गांधींना या ठिकाणी जे अभिप्रेत आहे, त्याला आचार्य जावडेकरांनी

'साधकाचे आत्मप्रामाण्य' असे म्हटले आहे. सिद्ध-पुरुषाच्या आत्मप्रामाण्याचा भारतीय तत्त्वविचाराला परिचय आहे. परंतु साधकाच्या आत्मप्रामाण्याचे गांधीप्रणीत प्रमेय म्हणजे पारंपरिक विचाराला गांधींनी दिलेली एक क्रांतिकारी देणगी आहे हे आचार्य जावडेकरांचे मत गांधींच्या अहिंसाविचाराच्या संदर्भात अतिशय मोलाचे आहे. स्वानुभवाच्या पणतीच्या प्रकाशात गीताविचाराचे मर्म शोधण्याचा गांधींचा प्रयत्नही असाच अपूर्वच म्हटला पाहिजे. स्वानुभवजन्य अशा या आत्मप्रत्ययामुळेच ते आपल्या अनासक्तियोगात असे म्हणू शकले की, "या बाबतीत ४० वर्षांचा माझा अखंड प्रयत्न मला सांगतो की, संपूर्ण फलत्याग सर्व प्रकारच्या अहिंसेचे सर्वांगीण पालन केल्याशिवाय असंभव आहे असे मी नम्रपणे सांगू इच्छितो." आत्मप्रामाण्याच्या कल्पनेला गांधीविचारात किती महत्त्वाचे स्थान आहे हे यावरून स्पष्ट होते. गांधीजी ज्याला "आतला आवाज" म्हणायचे तेसुद्धा विशुद्ध चित्तवृत्ती असलेल्या साधकाचे आत्मप्रामाण्यच होय. गांधींनी त्याला नैतिक निर्णयाचा एक महत्त्वाचा निकष मानला होता.

साधकाचे आत्मप्रामाण्य

या आत्मप्रामाण्याच्या आधाराने सर्वांगीण अहिंसेखेरीज फलत्याग अशक्य आहे असा जो गांधींचा निष्कर्ष आहे त्यातून काही महत्त्वाचे प्रश्न निर्माण होतात. उदाहरणार्थ, गांधींचा हा निकष जर भारतीय युद्धाच्या बाबतीत लागू केला आणि अर्जुनाने निःशेष फलत्यागातून युद्ध केले असे मानले तर त्या युद्धालासुद्धा "अहिंसक युद्ध" असे म्हणावे लागेल आणि अहिंसक युद्ध हा तर वदतोव्याघात आहे असे गांधींनीच म्हटले आहे. तसेच कोणत्याही परिस्थितीत मी युद्धाला पाठिंबा देणार नाही असे विचार त्यांनी अनेकदा व्यक्त केले आहेत. अशा अवस्थेत भारतीय युद्धासंबंधी कोणती भूमिका घ्यायची असा प्रश्न शिल्लक राहतोच. या तर्कापत्तीमधून स्वतःची सुटका करून घेण्यासाठी गांधींनी एक वेगळाच दृष्टिकोन समोर मांडला आहे. त्यांच्या मते हिंसा कशाला म्हणायचे आणि अहिंसा कशाला म्हणायचे यासंबंधीच्या कल्पनासुद्धा कालमानानुसार बदलत असतात. आज ज्या गोष्टी आपण अहिंसक मानतो, त्या पुढील पिढ्यांना हिंसक वाटू शकतील. आपण दूध पितो आणि अन्नधान्य खातो आणि तरीही स्वतःला अहिंसकच मानतो. त्याचप्रमाणे गीतेच्या काळात युद्ध ही इतकी सामान्य गोष्ट होती की, ती अहिंसेला प्रतिकूल आहे असे कुणाच्याही कधी मनात आले नाही. अहिंसेच्या संकल्पनेची कालसापेक्षता तर या विधानातून स्पष्ट होतेच, परंतु ती एक व्यक्तिसापेक्ष कल्पना आहे असाही एक ध्वनी त्यातून निघतो. कोणते वर्तन अहिंसक मानायचे याचा निर्णय घेताना सिद्धावस्था प्राप्त झालेल्या स्थितप्रज्ञाच्या मनावरही अहिंसाविषयक रूढ कल्पनांचा पगडा असतो, असा एक ध्वनी गांधींच्या विवेचनातून निघतो. मग स्थितप्रज्ञावस्थासुद्धा कालमानानुसार आपल्या आशयाच्या संदर्भात बदलते असे मानावे लागते. आचार्य विनोबांनी आपल्या स्थितप्रज्ञदर्शनात या विचाराला समर्थन दिले आहे. समाज जसजसा वरवरच्या भूमिकेवर चढत जाईल तसतसे समाजातील ज्ञानी माणसाचे विचारही अधिक खोल होत जातील असे विनोबा म्हणतात. यावरून गांधींच्या अहिंसाविचारात एक प्रकारची कालसापेक्षता आणि व्यक्तिसापेक्षता आहे असे मानावे लागते. प्रत्येक पावलागणिक हिंसा कोणती आणि अहिंसा कोणती हे ठरविण्यासाठी माणसाला आपल्या विवेकबुद्धीचा वापर करावा लागतो, असे खुद्द गांधींनीच म्हटले आहे. परंतु एवढ्यावरून जर कुणी असा आक्षेप घेतला की, यातून एक प्रकारच्या नैतिक अनागोंदीला, अराजकाला गांधींचा पाठिंबा होता तर ते सपशेल चूकच ठरेल. एका वेगळ्या पातळीवर अशाच स्वरूपाचा आक्षेप गांधींच्या सविनय कायदेभंगाच्या संदर्भातही घेतला जात असे. कायद्याचा भंग करण्याचे सांगून गांधीजी बेशिस्तीला आणि अराजकाला निमंत्रण देत आहेत असे बोलले जात असे. या दोन्ही आक्षेपांना भिन्न पातळीवरची परंतु मूलतः सारखीच उत्तरे गांधींनी दिलेली आहेत. साधकाच्या बाबतीत चित्तशुद्धीचा गांधींचा जो कठोर आग्रह होता त्यातून नैतिक पातळीवरील व्यक्तिसापेक्षतेला आपोआपच आळा बसतो आणि कायदेभंगानंतर त्याची शिक्षा बिनतक्रार आणि कर्तव्यपूर्वक भोगण्याच्या सत्याग्रहींच्या तयारीतून राजकीय व सामाजिक पातळीवरदेखील कायद्याच्या पालनालाच प्रतिष्ठा प्राप्त होत असते. ही भूमिका जर नीट ध्यानात घेतली

तर वरील आरोपांना फारशी धार उरत नाही. तथापि, भावी जीवनातील नैतिक आचरणाविषयी ज्यांतून सतत मार्गदर्शन मिळेल अशी कुठलीही चौकट गांधींच्या या आत्मप्रामाण्यवादी विचारातून मिळत नाही हेही मान्य केलें पाहिजे. मात्र याचा दोष गांधींना देता येणार नाही. अशी चौकट आपल्याला द्यावयाची आहे असा दावा गांधींनी चुकूनही केला नाही. त्यांची भूमिका सदोदित एखाद्या प्रयोग-कर्त्याची अथवा साधकाचीच राहिली आहे. जो स्वतःच मार्ग शोधत आहे, तो मार्गदर्शन करणार तरी कसें? म्हणूनच आपल्या प्रतिभेच्या आणि विशेषतः अनुभवाच्या आधारे गांधींनी वेळोवेळी व प्रसंगविशेषी अहिंसेविषयी मतप्रदर्शन केले आहे. एखादे सिद्धान्तन करावे अशी त्यांची भूमिका कधीच राहिलेली नाही. असे असले तरी, अहिंसेच्या ज्या अनेक मर्यादांचा त्यांनी उल्लेख केला आहे त्यांचा साक्षेपाने विचार करून आपण गांधींना अभिप्रेत असलेल्या विचाराची एखादी संभाव्य चौकट ढोबळ-मानाने का होईना, आपल्या डोळ्यासमोर उभी करू शकतो काय, याचा वस्तुतः गांभीर्याने विचार व्हायला हवा.

अहिंसेचा व्यापक आशय

अशा स्वरूपाचा काहीसा रचनात्मक आणि संशोधनात्मक विचार करताना जो एक महत्त्वाचा मुद्दा ध्यानात घेण्याची गरज आहे तो म्हणजे गांधींनी अहिंसेच्या संकल्पनेला दिलेला व्यापक आणि वर्धिष्णू असा आशय. गांधीजी म्हणतात, "अहिंसेचे ढोबळ स्वरूप आपल्यापुढे आज मांडले जाते तीच काही अहिंसा नव्हे. कोणाची हत्या मुळीच करू नये ही तर अहिंसा आहेच, पण ते तिचे बाहेर दिसणारे यत्किंचित स्वरूप आहे. प्रत्येक कुविचार हिंसा आहे. उतावीळपणा ही हिंसाच आहे. मिथ्या भाषण हिंसा आहे. एखाद्याचे वाईट चिंतणे हिंसा आहे. जे जगाला हवे ते हट्टाने आपल्या ताब्यात ठेवणे हीसुद्धा हिंसा आहे." हिंसेच्या व्यक्तिनिष्ठ घटकांकडून तिच्या सामाजिक–राजकीय घटकांकडे गांधीजी किती सहजपणे येतात हे वरील विधानात लक्षणीय आहे. सर्व प्रकारचा परिग्रह ही हिंसा आहे असे एकदा मानले म्हणजे समतेचा सगळा संघर्ष आणि शोषणाविरुद्धची सगळी लढाई आपोआपच सत्याग्रही अहिंसेचे अविभाज्य अंग बनून जाते. समताप्रधान, शोषणविहीन आणि स्वायत्त अशा समाजजीवनाच्या निर्मितीचा प्रयत्न हा अहिंसेच्या पालनाचाच एक भाग बनून जातो. ज्या जीवनात व समाजात शोषण, विषमता, पारतंत्र्य आणि वैर-भाव आहे तो समाज टिकणे अथवा टिकविणे अहिं-सेला अमान्यच आहे. म्हणूनच अहिंसा एक उदात्त असे 'क्रियात्मक तत्त्व' आहे असे गांधीजी म्हणत असत. जीवनाच्या उदात्तीकरणाचे गतितत्त्व त्यांच्या मते अहिंसा हेच होते. त्याच माध्यमातून एका नव्या समाजाची निर्मिती शक्य आहे असे त्यांना ठामपणे वाटत होते. पर्यायाने, अहिंसा हे एक क्रांतिकारी समाजपरिवर्तनाचे साधन ठरते. त्या संकल्पनेच्या संदर्भात प्रस्थापित व्यवस्थेचे जसे विश्लेषण करता येते तसेच भावी, आदर्श समाजरचनेचे स्वरूपही सांगता येते. गांधींची शासननिरपेक्ष, शोषणविहीन स्वायत्त ग्रामस्वराज्याची कल्पना एका अहिंसा या संकल्पनेच्या परिघात सामावू शकते असे म्हटले तरी चालेल. मार्क्सने प्रस्थापिताचे विश्लेषण करताना दोन आधारभूत संकल्पनांचा वापर केला– १) एलि-नेशन (परात्मभाव), २) एक्सप्लॉयटेशन (शोषण). या दोन्ही संकल्पनांतून ध्वनित होणारे वास्तव गांधींनी हिंसा या एकाच संकल्पनेच्या माध्यमातून जाणले आणि त्याच्या परिहारासाठी अहिंसेचा विचार समोर मांडला.

अहिंसाविचाराचे हे सगळे आयाम ध्यानात घेतले म्हणजे भारतीय जीवनदृष्टीतील गांधींनी स्वीकार-लेल्या दोन तत्त्वांशी त्या विचाराचे किती घनिष्ट नाते आहे हेही लक्षात येते. भारतीय जीवनसृष्टी-तील ही दोन तत्त्वे म्हणजे "अद्वैत" आणि "आत्म-साक्षात्कार." या अद्वैतालाच गांधीजी "युनिटी ऑफ लाइफ"– जीवनाची समग्रता– असे म्हणत असत. त्याच्या साक्षात्काराचा मार्ग सामाजिक व्यावहारिक जीवनाच्या उन्नयनाखेरीज आणि आरो-हणाखेरीज सापडणे अशक्य आहे अशी त्यांची भूमिका होती. त्यांनी राजकारणात जो भाग घेतला तो त्यांच्या सत्याच्या आणि अहिंसेच्या– म्हणजेच ईश्वराच्या शोधाचाच एक भाग होता असे त्यांनी स्वतःच सांगितले आहे. हिंसे–अहिंसेच्या प्रश्नाकडे-सुद्धा या चौकटीतून बघितल्यास त्याची अधिक सुसंगत अशी मांडणी करता येते. भारतीय तत्त्व-ज्ञानात ज्याला "अनात्मा" आणि "द्वैत" म्हटले

आहे त्यालाच गांधींनी " हिंसा " हे नाव दिले आहे. ज्याने जीवनाची समग्रता भंगते, ज्याने निरामय मानवी संबंधाचे विघटन होते, ज्यामुळे माणसे जोडली न जाता तोडली जातात, ज्याने जीवनातील दुरावा वाढतो आणि स्वायत्तता कमी होते त्या सर्व घटकांचे दिग्दर्शन करण्यासाठी गांधींना हिंसा ही संकल्पना वापरावयाची होती असे दिसते. भारतीय जीवनदृष्टीलाही हाच आशय अभिप्रेत असावा असे वाटते. भारतीय तत्त्वज्ञानातील अहिंसाविचाराविषयीचे मुलकोर्ड सिव्लीचे खालील विवेचन या दृष्टीने अतिशय उद्बोधक आहे–

" Violence is the creation of disturbance in the structure of that soul-substance which is the common heritage of all life. It is any act which tends to accentuate the separateness of one soul from another and from the God to which souls are seeking to return–separateness which is to some degree inevitable within the realm of material incarnation but which has to be resisted."

मूलभूत अद्वैताच्या जाणिवेत विसंधान आणि व्यवधान निर्माण करणारा घटक म्हणजे हिंसा हे सिव्लीचे मत अनेक दृष्टींनी फार मौलिक वाटते आणि गांधींचा अहिंसाविचार त्या चौकटीत समजून घेतल्यात ते अधिक यथार्थ ठरेल. जीवनातील विघटनाच्या म्हणजेच परात्मतेच्या, शोषणाच्या आणि आध्यात्मिक पातळीवरील अनात्म्याच्या सर्व घटकांना गांधींनी हिंसाच मानले होते. त्याविरुद्धचा सारा प्रयत्न म्हणजे अहिंसा.

हिंसा–अहिंसेचा अशा स्वरूपाचा विचार पाश्चात्त्य विचारवंतांकडून फारसा झालेला दिसत नाही. हॅना आरन्ट, नोम कॉमस्की, मारक्यूज इत्यादी अलीकडच्या विचारवंतांचे चिंतनही फार वरवरचे, स्थूल आणि केवळ राजकारणापुरते मर्यादित असल्याचेच दिसून येते. तथापि, सुप्रसिद्ध शांतिवादी मत्से आणि विख्यात गांधीवादी विचारवंत रिचर्ड बी. ग्रेग यांच्या विचारांत गांधीविचाराचा प्रतिध्वनी उमटलेला दिसतो. या दोन्ही विचारवंतांवर गांधींचा प्रभाव होता हे तर खरेच आहे. रिचर्ड ग्रेग यांनी आपल्या " पॉवर ऑफ नॉनव्हायलन्स " या ग्रंथात जगाच्या इतिहासातील शस्त्रनिरपेक्ष पुरुषार्थाच्या चित्तथरारक प्रसंगांचे संकलन केले आहे. आणि त्या अनेकविध घटनांच्या आधारे हिंसा म्हणजे काय ? या प्रश्नाच्या उत्तराचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. ते म्हणतात–

" Violence is any act, motive, thought, active feeling, or outwardly directed attitude which is divisive in nature or results in respect to emotions or inner attitude, that is to say, inconsistant with spiritual unity."

मानवाच्या आध्यात्मिक एकतेला बाधक ठरणारा घटक–मग तो लौकिक पातळीवरचा असो, अगर मानसिक पातळीवरचा असो– म्हणजे हिंसा असाच ग्रेगचाही निष्कर्ष आहे. सिव्ली आणि ग्रेग यांच्या विचारांतील साम्य तर अगदी उघडच आहे. तथापि, ग्रेगचा विचार कोणत्याही एका विशिष्ट आध्यात्मिक–सांस्कृतिक परंपरेच्या चौकटीत कोंबणे योग्य होणार नाही. एका शाश्वत अशा मानवी जाणिवेचाच त्यातून प्रत्यय येतो असे म्हणणेच अधिक योग्य ठरावे. पाश्चात्त्य आध्यात्मिक विचारामध्येसुद्धा जी एक आत्मसाक्षात्कारवादी आणि अद्वैती अशी परंपरा जाहे तिच्याशी गांधींचा अहिंसाविचार जवळीक सांगणारा आहे व त्यामुळे अनेक पाश्चात्त्य विचारवंतही या विचाराकडे वळले असावेत असे एक मत कार्ल पॉटर याने आपल्या एका लेखात व्यक्त केले आहे. ही शक्यता मान्य करूनसुद्धा असे म्हणावेसे वाटते की, गांधींचा जीवनैक्यवादी दृष्टिकोण कुठल्याही एकांगी अशा आध्यात्मिक परंपरेशी जोडणे अन्यायाचेच ठरेल. " सेक्यूलर आणि सेक्रेड " किंवा आधिभौतिक आणि आध्यात्मिक अशी कोणतीही पृथक्तावादी भूमिका गांधींच्या जीवन-समग्रतेच्या सिद्धान्ताला मानवण्यासारखी नाही. गांधींचा अहिंसाविचार म्हणजे शाश्वत अशा मानवनिष्ठ नीतिविचाराचे प्राणतत्त्व ठरावे असाच आहे.



मराठी समीक्षकांपुढील काही प्रश्न*

रा. भा. पाटणकर

येथे प्रामुख्यानें दोन गोष्टी करण्याचे योजिले आहे. मी गेल्या ४/५ वर्षांत तीन लेखकांच्या संपूर्ण साहित्यावर तीन बृहत्‌लेख लिहिले : १) कमल देसाईंचे कथाविश्व (**समाज प्रबोधन पत्रिका** १९७९–८१), २) शांतारामांच्या कथा (**नवभारत** १९८२–८३), ३) मुक्तिबोधांचे साहित्य (**अनुष्टुभ्** १९८३–८४). या लेखांमध्ये मी जी समीक्षापद्धती वापरली तिचे स्वरूप स्पष्ट करणे हे माझे पहिले उद्दिष्ट आहे. गेल्या दीडशे वर्षांतील मराठी वाङ्मयात मोठेपणाची बीजे विखुरलेली सापडतात; पण कोठेही त्या बीजांतून फळाफुलांनी भरलेला वृक्ष झाल्याचे दिसत नाही; असे का झाले व यावर उपाय काय, याचा शोध घेणे हे माझे दुसरे उद्दिष्ट आहे.

मी गेली ३०–३५ वर्षे वाङ्मयाचे अध्ययन व अध्यापन करीत आलेलो आहे; त्याचबरोबर मी विशिष्ट वाङ्मयकृतींवर समीक्षणात्मक लेखनही केले आहे. अध्ययन व अध्यापन हे केवळ परीक्षा–लक्ष्यी नसेल तर त्यात व समीक्षालेखनात खरे पाहता काहीच फरक नसतो. दोन्ही संदर्भांत समान प्रक्रियाच प्रस्तुत असतात. दोन्ही ठिकाणी (वर्गातील व्याख्यानात व समीक्षालेखात) जे केले जाते त्याचे समान मापनदंडाने मूल्यन करणे आवश्यक असते हे ओघानेच आले.

अभ्यासिकेत, वर्गात आणि समीक्षालेखनात वेगवेगळ्या वाङ्मयकृतींच्या विश्लेषणांबरोबर मी आत्मविश्लेषणही करीत होतो. **क्राइम अँड पनिशमेंट, मॅकबेथ, पॅराडाइझ लॉस्ट, मेघदूत, शाकुंतल, मी, एकच प्याला** अशांसारख्या वाङ्मयकृतींविषयी विचार करीत असतानाच मी स्वतःला विचारत होतो की, 'मी नक्की काय करतो आहे विश्लेषण–मूल्यनाच्या कोणत्या पद्धती वापरतो आहे, कोणती बौद्धिक कौशल्ये व मूल्यनिकष यांचा उपयोग करतो आहे, या सर्वांतून एखादी संकल्पनात्मक–मूल्यात्मक चौकट उभी राहिल्यासारखी दिसते आहे का, ही चौकट केवळ वाङ्मयापुरती मर्यादित आहे की तिच्यात आणि इतर कलांच्या व विषयांच्या चौकटींमध्ये काही संबंध निर्माण झालेले आहेत, या व इतर विषयांबाबतचे माझे ज्ञान कितपत पुरेसे व शास्त्रशुद्ध आहे...?' वरील निवेदनावरून हे ध्यानात येईल की, माझा मूळ विषय वाङ्मय; त्याचा आस्वाद[१] घेत असताना, त्यावर विचार करीत असताना, वर उल्लेखिलेल्या प्रश्नांचा मागोवा घेत असताना, अगदी स्वाभाविकपणे मी अमूर्ततेच्या पातळीवर गेलो. एखाद्या कादंबरीचे वाचन, विश्लेषण व मूल्यमापन करताना **कादंबरी** या वाङ्मयप्रकाराचे स्वरूप काय, कोणत्या गुणांमुळे एखादी कादंबरी चांगली ठरते, असे प्रश्न उभे राहणे नैसर्गिक आहे. याच्या पुढची पायरी म्हणजे एकूण वाङ्मयाच्या व चित्रकला, संगीत इत्यादींच्या स्वरूपांविषयी प्रश्न निर्माण होणे. या प्रश्नांना सामोरे जाताना मी अपरिहार्यपणे सौंदर्यशास्त्र, तत्त्वज्ञान इत्यादी विद्याशाखांकडे वळलो. या इतर विद्याशाखांकडून मी वाङ्मयाकडे आलेलो नाही.

मराठीत एक गैरसमज प्रचलित आहे. तो असा की, काही माणसांना प्रतिभेची दैवी देणगी मिळालेली असते; या प्रतिभावंतांना निर्वात पोकळीत सौंदर्यसिद्धांत अचानक असे सुचतात; व मग ते आपले सिद्धांत विविध कलांना लावून दाखवितात. सिद्धांत प्रसवितानाच जर ते थकून गेले तर त्या सिद्धांतांचे

---

* मौज प्रकाशनतर्फे लौकरच प्रसिद्ध होणाऱ्या **कमल देसाईंचे कथाविश्व** या पुस्तकाची प्रस्तावना.




उपयोजन करण्याची जबाबदारी त्यांच्या निष्ठावंत अनुयायांवर पडते. त्यांना या कामात अपयश आले तर तो दोष या अनुयायांचा होय असे मानण्यात येते. परंतु त्या सिद्धांतांची निर्मिती अनैसर्गिक रीतीने झाल्याने ते जन्मापासूनच सदोष असणे शक्य आहे हा विचार मात्र आपल्याकडे कोणालाच सुचत नाही.

या गैरसमजाबरोबर त्याच्या जुळचा भावासारखा येणारा दुसरा गैरसमज म्हणजे सौंदर्यशास्त्र किंवा सौंदर्यसिद्धांत ही कोणा **एकाची** निर्मिती असते, असू शकते. निसर्गविज्ञानातील शोध जसे न्यूटन, आइन्स्टाइन यांच्यासारख्या विशिष्ट व्यक्तींनी लावलेले शोध आहेत असे म्हणता येते तसे मानवी मूल्यांबाबतचे शोध विशिष्ट व्यक्तींनी लावलेले शोध आहेत असे म्हणता येते का, हा प्राथमिक पण महत्त्वाचा प्रश्न कोणी विचारीत नाही; म्हणून हा दुसरा गैरसमज निर्माण होतो. न्यूटनचा गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धांत, आइन्स्टाइनचा सापेक्षतावादाचा सिद्धांत या शब्दप्रयोगांप्रमाणे कांटचा सौंदर्यसिद्धांत, लँगरचा सौंदर्यसिद्धांत हे शब्दप्रयोगही रूढ आहेत हे खरे. पण वास्तवाच्या स्वरूपाविषयीचा सिद्धांत व मूल्यांच्या स्वरूपाविषयीचा सिद्धांत यांची तार्किक जात एक नाही, हे लक्षात ठेवणे अगत्याचे आहे. समाजात विज्ञानाची परंपरा असेल तर स्वतंत्र प्रज्ञेच्या न्यूटनसारख्या वैज्ञानिकाला नवीन सृष्टिनियम सापडू शकतात व या शोधांच्या निर्मातृत्वावर तो रास्तपणे अधिकार सांगू शकतो. मूल्यसिद्धांत असे सापडत नाहीत. मूल्ये ही केवळ मानवसंस्कारित किंवा मानवी वास्तवाचा भाग असल्याने हा फरक पडणे अपरिहार्य आहे. समाजाचे घटक म्हणून आपण मूल्ये जगतो, व या जगण्यातून ती मूल्ये घडतात. सृष्टिविज्ञानातील सिद्धांतांच्या बाबतीत प्रत्यक्ष व अनुमान ही दोन प्रमाणे वैध समजली जातात. मूल्यविषयक सिद्धांतांच्या बाबतीत सर्वांत महत्त्वाचे प्रमाण म्हणजे कृति-प्रमाण किंवा जीवनप्रकार-प्रमाण होय.

प्रथम लेनिनने व नंतर माओने मार्क्सवादात नवी सैद्धांतिक भर टाकली असे म्हटले जाते. याचा अर्थ असा नव्हे की, या दोघांनी मार्क्सच्या ग्रंथांचे विशेष कसोशीने परिशीलन केले होते व म्हणून त्यांना मार्क्सच्या सिद्धांतांचा नवा अर्थ लागला. या प्रकारे क्रियाप्रवण, जीवननियामक अशा कोणत्याच सिद्धांताचा नवा अर्थ लागत नसतो. वेगवेगळ्या परिस्थितींत असा एखादा सिद्धांत **जगताना** त्यांवर एखादा जीवनप्रकार उभा करताना त्याचे नवे अर्थ गवसतात; किंवा पर्यायाने असे म्हणता येईल की, त्याला नव्या अर्थांच्या फांद्या फुटतात. यामुळे इंग्लंड, रशिया, चीन, पश्चिम युरोपातील देश यांना मार्क्सवाद वेगवेगळा दिसला तर त्यात नवल वाटण्यासारखे काही नाही.[२]

ज्याच्या बाबतीत जीवनप्रकारप्रामाण्याचा प्रामुख्याने व अपरिहार्यपणे उपयोग करावा लागतो असा जीवननियामक सिद्धांत व मूल्यसिद्धांत हा कोणा एका व्यक्तीने निर्माण केलेला नसून तो एकूण समाजाने किंवा त्यातील एखाद्या गटाने निर्माण केलेला असतो. गौतम बुद्धाचा धर्म हा विशिष्ट काळाच्या गरजेतून निर्माण झाला, विशिष्ट आर्थिक-सामाजिक परिस्थितीत तो निर्माण होणे, त्याचा विस्तार होणे अपरिहार्य होते, असे कोसंबींसारखे इतिहासकार सांगतात.[३] मार्क्स ही व्यक्ती जन्माला आली नसती तरी अठराव्या–एकोणिसाव्या शतकातील परिस्थिती अशी होती की, मार्क्सवाद जन्माला आल्यावाचून राहिला नसता असे एंगल्ससारख्यांनी म्हटले आहे.[४] त्यात अतिशयोक्तीचा अंश असला तरी बराच तथ्यांशही आहे. मानवी जीवनप्रकारांमध्ये अनुस्यूत असलेले संकल्पनाव्यूह त्या प्रकारांमध्ये देहीभूत झालेल्या स्थितीतच सापडतात. ते स्पष्टपणे पाहणे, मांडणे, त्यांतील अंतर्गत ताणांचे गुंते सोडविणे, त्यांच्यात व्यवस्था निर्माण करणे इत्यादी कार्ये सैद्धांतिकांना करावी लागतात; म्हणून मार्क्स, बुद्ध यांचे महत्त्व मान्य करायलाच हवे. परंतु त्यांच्या नावे ओळखले जाणारे जीवनसिद्धांत व जीवनप्रकार ही त्यांची एकट्याने केलेली निर्मिती नव्हे, या मुद्द्याला फार महत्त्व आहे हे विसरून चालणार नाही. वास्तवाचा अर्थ लावताना ज्यांचे तत्काळ उपयोजन करता येत नाही अशा भूमित्या निर्माण झाल्या आहेत; त्यांना महत्त्वही आहे असे शास्त्रज्ञ सांगतात. पण ज्यांना मानवी वास्तवात मुळे नाहीत असे मूल्यसिद्धांत केवळ वांझ, निरर्थक असतात.

याच कारणामुळे असे म्हणावे लागते की, कोणत्यातरी जीवनप्रकारातून जो उमललेला नाही

असा सौंदर्यसिद्धांत असूच शकत नाही. जो मुद्दाम कलाकृतींना लावून दाखवावा लागतो, तो कलासिद्धांत मुळातच कृत्रिम व खोटा असतो. वाङ्मयमीमांसेत, सौंदर्यमीमांसेत नवे काही घडतच नाही असा याचा अर्थ नाही. नव्या गोष्टी घडतात यात संशय नाही. त्यांचे वर्गीकरण पुढीलप्रमाणे देता येईल :– अ) नव्या कलापरंपरेच्या जन्माच्या वेळी झालेले सैद्धांतिक लिखाण. यात पुन्हा कवि-सैद्धांतिकांचे लिखाण विशेष महत्त्वाचे. याचे चांगले उदाहरण वर्डस्वर्थच्या **लिरिकल बॅलड्सच्या** प्रस्तावनेत सापडते. मराठीतील उदाहरण द्यायचे तर केशवसुतांच्या किंवा रविकिरण-मंडळाच्या काळातील सैद्धांतिक लिखाणाकडे बोट दाखविता येईल. आ) यालाच प्रायः समांतर असलेले समीक्षकांचे लिखाण. जॉन्सन, ए. सी. ब्रॅडली, विल्सन नाइट, एल्. सी. नाइट्स, आर्. एस्. क्रेन यांनी शेक्सपिअरवर वेगवेगळ्या कालखंडांत जे लिहिले आहे त्याचा या संदर्भात निर्देश करता येईल. इ) इतर विद्याशाखांच्या दृष्टिकोणांतून लिहिलेले वाङ्मयकृतींवरील लिखाण. फ्रॉइड व युंग यांनी वाङ्मयकृतीविषयी केलेले लिखाण याचे उदाहरण ठरेल (इतर विद्याशाखांकडून जे घेतले जाते ते सर्व वाङ्मयमीमांसेत प्रस्तुत ठरेलच असे नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे). ई) सनातन सिद्धांतांची पुनःस्थापना करणारे लिखाण. याचे चांगले उदाहरण ऑझ्बर्नने मांडलेल्या सौंदर्यसिद्धांतात सापडते. हा सिद्धांत गेस्टाल्ट मनोविज्ञानावर आधारल्यासारखा वाटला तरी तो विश्वचैतन्यवाद्यांच्या मार्फत थेट कांटपर्यंत जाऊन पोचतो.

वरीलपैकी **अ**, **आ** आणि काही प्रमाणात **ई** येथेच खऱ्या अर्थाने नवसिद्धांतनिर्मिती घडते असे म्हणता येईल. **इ** मधील सिद्धांतांमुळे समाजाच्या (–ज्यात लेखक, वाचक, समीक्षक हे सर्व आले–) एकूण जाणिवेत परिणाम होतो व त्यामुळे **अ** व **आ** मध्ये बदल घडतात; आणि हेच **इ** चे महत्त्व. **अ** ते **ई** हे सर्व कलापरंपरेत, समाजजीवनात अंतर्भूत असतात. म्हणून असे म्हणता येईल की, ज्याची मुळे कलापरंपरेत व समाजाच्या एकूण जीवनात नाहीत असा पूर्णपणे स्वतंत्र सौंदर्यसिद्धांत असू शकत नाही; असा सिद्धांत मांडण्याचा व **लावून दाखविण्याचा** प्रयत्न केल्यास तो हमखास फसतो. सौंदर्यमीमांसक हा कलावंताप्रमाणे व समीक्षकाप्रमाणे नवा सौंदर्य-सिद्धांत देत नसतो. कलावंत व समीक्षक या दोघांच्या आणि एकूण समाजाच्या मनात, जीवन-प्रकारात जे अस्फुट स्वरूपात असते ते स्पष्ट करणे, त्याचे व्यवस्थापन करणे हेच त्याचे वैध काम आहे. एकाच समाजात, एकाच कालखंडात वेगवेगळे सौंदर्यसिद्धांत असू शकतात, कारण जिला आर्. एस्. क्रेन (समाजमनातील) चिकित्सापूर्व (सब् क्रिटिकल) जाणीव म्हणतो तिचा आवाका व तिच्यातली व्यामिश्रता फार मोठी असते. आणि या जाणिवेच्या विषयाचे क्षेत्रही बरेच व्यापक व व्यामिश्र असते.

वाङ्मयाचा अभ्यासक, शिक्षक व समीक्षक म्हणून काम करताना मी जे आत्मविश्लेषण करीत होतो त्यातून मला काय मिळाले ? ज्या संकल्पना, संकेत, निकष मी अजाणता वापरीत होतो त्यांची मला स्पष्ट जाणीव झाली. त्या संकल्पनांदींमधील संबंध मी तपासू शकलो. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केलेला असल्याने या संकल्पनांची तार्किक वैशिष्टये व आशय यांची चिकित्सा करू शकलो, त्यामुळे बऱ्याच समीक्षकांच्या व सैद्धांतिकांच्या हातून ज्या चुका होतात त्या टाळू शकलो. मी निर्वात पोकळीतून स्वतःच्या प्रतिभेच्या जोरावर एक नवा, कोरा सिद्धांत निर्माण केला व तो वेगवेगळ्या वाङ्मयकृतींना लावून दाखविण्याची जबाबदारी आता पार पाडत आहे **असातला प्रकार नाही**; कारण **असातला प्रकार कोणाच्याच बाबतीत कधीच नसतो**.

वर वर्णिलेली वैचारिक आत्मजाणीव झाल्यामुळे मला सौंदर्याची, कलेची, वाङ्मयाची कोणतीही एक-पदरी व्याख्या स्वीकारण्याचा मोह टाळता आला; व आपल्या हातून एकसत्त्वतर्काभास होणार नाही याबद्दल मी जागरुक राहू शकलो. याचा तत्काळ जाणवलेला फायदा म्हणजे ज्याला कांट 'म्युझिक विदाउट वर्ड्स' म्हणतो त्याच्या (अर्थविरहित संगीताच्या) संदर्भात जे खरे असेल ते अपरिहार्य-पणे व स्वभावतः अर्थसंपृक्तच असणाऱ्या वाङ्मयाच्या संदर्भात खरे असेल असे नाही; भावकवितेला जे चोखपणे लागू पडते ते कादंबरीला

अजिबात लागू न पडण्याची शक्यता आहे ... इत्यादी गोष्टी माझ्या ध्यानात आल्या.

वाङ्मयकृतीकडे सामान्यपणे तीन संदर्भात पाहण्यात येते : (१) लेखक–वाङ्मयकृती, (२) वाचक–वाङ्मयकृती, (३) कला–परंपरा आणि सामाजिक–आर्थिक-सांस्कृतिक–वैचारिक वातावरण व वाङ्मयकृती.

यांपैकी पहिला संदर्भ वाङ्मयकृतीच्या विश्लेषणाच्या व मूल्यनाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा नाही. लेखकाच्या वैयक्तिक जीवनाचा अभ्यास करून जी माहिती मिळते ती समीक्षेत अप्रस्तुत असते व काहीवेळा तिच्यामुळे दिशाभूल होण्याची शक्यता असते. पुढील दोन वाक्ये पाहिली की, हा मुद्दा लक्षात येईल :– (अ) '**क्ष** ही कादंबरी फार चांगली आहे. कारण तिच्यातील झोपडपट्टीमधल्या जीवनाचे वर्णन फ़ार प्रत्ययकारी व प्रभावी आहे.' (जीवनातील एखाद्या भागाचे प्रत्ययकारी व प्रभावी वर्णन असणे हा विशेष कादंबऱ्यांच्या चांगलेपणाचा निकष म्हणून वापरला जातो. म्हणून **क्ष** या कादंबरीच्या समीक्षणात वरील विधान प्रस्तुत, वैध, व महत्त्वाचे ठरते. कादंबरीतले वर्णन प्रत्ययकारी व प्रभावी आहे हे आपण वर्णनविषयाचा **स्वतंत्रपणे** अभ्यास करून ठरवू शकतो व ठरवितो; या कामात लेखकाची मदत टाळलेलीच बरी.) (आ) 'लेखकाने केलेले झोपडपट्टीचे वर्णन इतके प्रभावी व प्रत्ययकारी झाले आहे कारण तो स्वतः झोपडपट्टीत राहिलेला आहे.' वास्तवाचे वर्णन प्रत्ययकारी व प्रभावी असणे हा वाङ्मयीन चांगलेपणाचा एक निकष आहे म्हणून त्याची नोंद समीक्षकाने केलीच पाहिजे. पण झोपडपट्टीत राहणे हा वाङ्मयीन चांगलेपणाचा निकष नव्हे. तेव्हा **समीक्षेत** या घटनेची नोंद करणे पूर्णपणे अप्रस्तुत ठरते. एखादा माणूस उंच आहे की नाही हे ठरवायला त्याच्या आई-वडिलांची माहिती असणे आवश्यक नाही. तसेच एखादी वाङ्मयकृती चांगली आहे की नाही हे ठरवायला तिच्या लौकिक जनकाची माहिती असण्याची गरज नाही. मराठीतील एक दोन उदाहरणे दिल्यास हा मुद्दा स्पष्ट होईल. बालकवि–रमाई व कोल्हटकर–हिराबाई यांच्यातील खऱ्या–खोटचा वैयक्तिक संबंधावरील लिखाणातून कार्यकारणभावी स्पष्टीकरणापेक्षा (कॉजल एक्स्प्लेनेशन) जास्त काय मिळाले, या पद्धतीतून (तिची तार्किक वैशिष्टये पाहता) जास्त काय मिळू शकले असते, याचा विचार वाचकाने करावा; आणि **या** प्रकारच्या स्पष्टीकरणाला समीक्षेत वैध स्थान असते का हेही स्वतःला विचारावे. सैद्धांतिक पातळीवर जाऊन विचार करण्याची क्षमता व सवय असलेल्या कोणत्याही वाचकाला वरील प्रश्नाचे उत्तर देणे कठीण नाही. विशिष्ट वाङ्मयकृती ही कादंबरी, नाटचकृती, कविता ठरते ती विशिष्ट समाजजीवनातील वाङ्मयाच्या, वाङ्मयप्रकाराच्या परंपरांमुळे, एकूण सांस्कृतिक वातावरणामुळे. या चौकटींमध्ये तिला स्थान मिळाल्यामुळेच ती वाङ्मयकृती म्हणून उभी राहते; आणि या चौकटींमधून मिळालेल्या निकषांमुळेच ती मूल्ययुक्त किंवा मूल्यहीन ठरते. तिचा तिच्या लौकिक जनकाशी काय संबंध होता याला येथे महत्त्व नाही.

मराठीमध्ये नव्याने रूढ होऊ लागलेल्या एका अपप्रवृत्तीचा या संदर्भात निर्देश केला पाहिजे. ती पद्धती म्हणजे वेगवेगळचा लोकप्रिय, रंजक माध्यमांतून लेखकांच्या मुलाखती घेणे. याला अपप्रवृत्ती म्हणण्याचे कारण असे की, मुलाखतविषय झालेल्या लेखकाने केलेल्या विधानांचा वास्तवात पडताळा पाहण्याची किमान जबाबदारीसुद्धा मुलाखतकारावर पडत नाही. चरित्रकारांकडून मात्र ही अपेक्षा केली जाते. मुलाखतकाराची भूमिका बहुधा अतिविनयाची, अत्यादराची, खऱ्या-खोटचा भाबडचा भावुकतेची असल्याने ज्याची मुलाखत घेतली जाते त्याच्यावरही कसलीच बंधने नसतात. या मुलाखती रंजक असतात; लेखकाविषयी खरे-खोटे, पण रोचक, स्वतंत्र मार्गांनी न तपासलेले असे त्या बरेच देतात. ही चविष्ट सामग्री वाचताना आपण समीक्षा वाचीत आहोत असा सात्त्विक भ्रम भाबडचा, करमणूकप्रिय वाचकांत त्या निर्माण करतात. या मुलाखतींना समीक्षा म्हणण्याऐवजी 'साहित्यिकांभोवती'च्या गप्पा म्हणणे उचित ठरेल. माझ्या समीक्षालेखनातून मी लेखकाच्या लौकिक जगातील व्यक्तित्वाला पूर्णपणे का बाहेर ठेवले आहे हे वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल. मी काही वेळा मनोविश्लेषण-पद्धतीचा अवलंब केला आहे हे खरे; पण तो केवळ

वाङ्मयकृतींमधील पात्रांचे जीवन नीटपणे समजावे म्हणूनच.

वर उल्लेखिलेल्या तीन संदर्भांपैकी दुसरा संदर्भ वाङ्मयकृती व तिचा वाचक यांचा होय. हा संदर्भ महत्त्वाचा आहे यात शंका नाही. म्हणून याविषयी आपण विशेष सावधगिरी बाळगली पाहिजे. कारण बरेच समीक्षक या बाबतीतला प्रस्तुत-अप्रस्तुताचा विवेक ठेवीत नाहीत असे आढळते. समीक्षा ही वाङ्मयकृति-लक्ष्यीच असायला पाहिजे ; ती जशी लेखक-लक्ष्यी असायला नको, तशी ती समीक्षक-लक्ष्यीही असायला नको. वाङ्मयकृतीचे निमित्त करून लेखकाविषयी चविष्ट गप्पा मारणे जसे सर्वांना आवडते, तसे समीक्षकाने स्वतःच्या खाजगी प्रतिक्रिया, आठवणी यांच्याविषयी बोलणे हेही सर्वांना आवडते. अनेक वेळा या प्रकारच्या समीक्षेला एका वाङ्मयकृतीमुळे निर्माण झालेली व कमीअधिक प्रमाणात स्वतंत्र असलेली वेगळी वाङ्मयकृती असे स्वरूप प्राप्त होते. अशा समीक्षेला अनेकदा 'आस्वादक समीक्षा' हे नाव देण्यात आलेले आहे. ('आस्वाद' हा शब्द कसा फसवा आहे याबद्दलच्या पहिल्या तळटीपेतील विवेचनाची वाचकास आठवण करून द्यायला हवी.) ही तथाकथित 'आस्वादक' समीक्षा वक्तृत्वपूर्ण किंवा गुजगोष्टीसारखी लाडिक, भावुक, चटकदार, ललित, एकूण वाङ्मयावरील 'वेडी, भाबडी माया' व्यक्त करणारी, उपमा—उत्प्रेक्षांमध्ये रमणारी... अशी असते. या प्रकारची समीक्षा लिहिणाऱ्यांचा दावा असा असतो की, वाङ्मयकृतींची समीक्षा ही अशीच असायला हवी; तिच्यात सैद्धांतिक काथ्याकूट नसावा; शेजारच्या माणसाला दाढदुखीने विव्हळताना पाहून एखाद्या प्रेमळ, हळव्या माणसाच्या डोळ्यात जसे चटकन पाणी उभे राहते तशी उत्स्फूर्त प्रतिक्रियाच समीक्षकाकडून अपेक्षित आहे.

समीक्षकाकडून उत्स्फूर्त प्रतिक्रियेची अपेक्षा असते हे अगदी खरे. पण उत्स्फूर्त प्रतिक्रिया म्हणजे नक्की काय, तिचे स्वरूप कसे असते याची खोलात जाऊन चिकित्सा करणे आवश्यक आहे. कारण तिच्या स्वरूपाबद्दल बरेच गैरसमज प्रचलित आहेत. त्यांतला फार मूलगामी गैरसमज असा की, उत्स्फूर्त प्रतिक्रिया **कोऱ्या मनाने** केलेली, कोणत्याही नियमांच्या अनस्तित्वामुळे निरंकुश, मुक्त अशी असते. पण जास्त **विचार** केल्यास, तात्त्विक पातळीवरील विचार करण्याची क्षमता व सराव असल्यास, हा गैरसमज आहे हे लक्षात येईल.

सतत ध्यानात ठेवायला पाहिजे असा पहिला मुद्दा हा की, आपले शारीरिक रिफ्लेक्सेस सोडले तर आपल्या सर्व प्रतिक्रिया या कोणत्या ना कोणत्या तरी संदर्भ-चौकटीत घडतात. या संदर्भचौकटीवर आपल्या अनुभवविषयाचे व त्याविषयीच्या आपल्या प्रतिक्रियांचे स्वरूप अवलंबून असते.

एक उदाहरण घेतल्यास हा मुद्दा स्पष्ट होईल. समजा आपल्यासमोर एक कागद आहे व त्यावर काही मुद्रित केलेल्या खुणा आहेत. (या गोष्टींनाही या गोष्टी म्हणून विशिष्ट संदर्भचौकटीतच अस्तित्व आहे. पण क्षणभर त्याकडे दुर्लक्ष करू.) जर आपण मुद्रणतज्ज्ञ असलो तर आपण टाइप-फेस वगैरेंच्या वैशिष्ट्यांकडे लक्ष देऊ. संदर्भचौकट बदलली की, याच खुणांकडे आपण शब्द, वाक्य म्हणून पाहू; आपण जर प्रुफरीडर असलो तर मुद्रित मजकूर मुळाबरहुकूम आहे की नाही, ऱ्हस्व दीर्घ इत्यादी व्यवस्थित आहेत की नाही याकडे लक्ष देऊ. पुन्हा संदर्भचौकट बदलली व आपण वैयाकरणी असलो तर मुद्रित शब्दसमूहात व्याकरणाचे नियम पाळले गेले आहेत की नाही याची शहानिशा आपण करू. जर आपण शैलीशास्त्राचे अभ्यासक असलो तर विशेष परिणाम साधण्यासाठी लेखकाने फोरग्राउंडिंगसारखी शैलीसंबद्ध परिणामांची काही खास साधने वापरली आहेत का हे आपण शोधून काढू. यावरून असे लक्षात येईल की, संदर्भ-चौकटीनुसार आपल्या अनुभवाचे, अनुभवविषयाचे स्वरूप बदलत असते. प्रत्येक संदर्भचौकट म्हणजे एक जीवनप्रकार, जीवनव्यवहार होय. ही चौकट तिच्याशी संलग्न असलेल्या व्यवहाराचे नियमन करणारे नियम, संकल्पना, संकेत, निकष घेऊन येत असते.

जीवनातील इतर व्यवहारांप्रमाणे कलाव्यवहाराबद्दल व वाङ्मयव्यवहाराबद्दल हे सर्व खरे आहे. वाङ्मयकृतीचे स्वरूप, तिची निर्मिती व तिचा आस्वाद या गोष्टी वाङ्मयाच्या संदर्भचौकटीतच अस्तित्वात येतात. ही चौकट पुष्कळ व्यामिश्र आहे.

अनुक्रमणिका

कला ही एक अशी महाजाती आहे की, जिच्यात जाती व उपजाती नसून फक्त विशिष्ट सभासद (इंडिविज्युअल मेम्बर्स) असतात असे जे क्रोचे म्हणतो ते आपल्या अनुभवाच्या विरुद्ध जाणारे असल्यामुळे स्वीकारणीय नाही. जी भावकविता नाही, कादंबरी नाही, कथा नाही, नाट्यकृती नाही... अशी **केवल** वाङ्मयकृती आपण कधीच वाचत नसतो. कधी वाचूच शकत नाही. उत्तर भारतीय संगीताच्या संदर्भात असे म्हणता येईल की, आपण केवळ संगीत कधीच ऐकत नाही; आपण जे ऐकतो ते म्हणजे घराणे, त्याची सांगीतिक नजर, राग, ताल, ख्याल, ठुमरी, टप्पा, गझल, भावगीत इत्यादींपैकी कशाने तरी नियमित केलेली स्वररचना. वाङ्मय या महाजातीत कादंबरी, नाट्यकृती, शोकात्मिका, सुखात्मिका इत्यादी जाती व उपजाती अपरिहार्यपणे असतातच. यात अनुस्यूत असलेल्या संकल्पनाव्यूहांनी वाङ्मयव्यवहार, कलाव्यवहार नियमित झालेले असतात. मन मानेल तसे पूर्ण निरंकुशपणे, मुक्तपणे येथे काहीही घडत नसते; तसे घडले तर ते या व्यवहारांचा वैध भाग ठरत नाही. या नियमांच्या चौकटीत स्वातंत्र्याला वाव आहे; पण चौकट मोडणारे स्वातंत्र्य म्हणजे स्वातंत्र्य नसून बावळटपणा, अर्वाच्यपणा, किंवा तत्सम काहीतरी. वेगवेगळ्या फलंदाजांच्या खेळण्यात भेद जरूर असतात; कोणी संथपणे खेळून धावसंख्या वाढवतो, तर कोणी अनेक चौकार मारून खेळ चमकदार करतो. पण चेंडू मैलभर लांब टोलवला म्हणून कोणीही एकदम पन्नास धावा काढीत नाही, खेळाच्या नियमांप्रमाणे काढू शकत नाही. जवळजवळ अशीच स्थिती वाङ्मयव्यापारातही आहे. वाङ्मयकृतीचे निमित्त करून आस्वादक समीक्षेच्या नावाखाली स्वतंत्र ललित गद्य-निर्मिती करणे वाङ्मयव्यापाराच्या नियमांना न जुमानता एका चेंडूवर पन्नास धावा काढण्यासारखाच प्रकार होय.

वाङ्मयव्यापार हा इतर मानवी व्यवहारांप्रमाणे संकल्पना, नियम, संकेत, परंपरा यांनी बांधलेला असतो हे जरी खरे असले तरी वाङ्मयनिर्मिती करताना लेखकाला किंवा वाङ्मयसमीक्षा करताना टीकाकाराला या संकल्पनादींची **स्पष्ट** जाणीव असतेच, असायला पाहिजेच असे नाही. संभाव्य संकल्पनात्मक गोंधळ टाळायचे असतील तर ती असलेली बरी इतके मात्र नक्की.

वाङ्मयव्यापारात, कलाव्यापारात व एकूण सौंदर्यानुभवाच्या संदर्भात संकल्पनांचे अस्तित्व व महत्त्व नाकारणारे काही विचारवंत आहेत; त्यांच्या मताचा आता आपल्याला थोडक्यात विचार करायचा आहे. हे मत महत्त्वाचे अशासाठी की संकल्पना, नियम यांचे प्रस्तुत संदर्भातील अस्तित्व नाकारले की निर्मिती व आस्वाद या दोन्ही बाबतीतल्या निरंकुशतेचा दावा करता येतो. आस्वादक समीक्षा या नकाराशिवाय उभीच राहू शकत नाही. सौंदर्यानुभवातील संकल्पनांच्या स्थानाविषयी मराठीत कोणी **तात्त्विक विवेचन** केल्याचे दिसत नसल्याने त्यासाठी पाश्चात्त्य समीक्षकांकडे व सौंदर्यमीमांसकांकडे वळणे आवश्यक ठरते. मराठीतील साहित्याबद्दल अनेक वेळा असेच होते. ज्या विषयांबद्दलचे मूलभूत विचार पाश्चात्त्यांकडे होतात, त्याबद्दल त्या कसाचे विचार मराठीत होत नाहीत. पण पाश्चात्त्य विचारांची भ्रष्ट, तकलादू अनुकरणे, त्यांच्यातून काढलेले ढिसाळ निष्कर्ष मात्र मराठीत धुमाकूळ घालतात. म्हणून मराठीत एखादा प्रश्न उपस्थित झाला की, त्याची नीट चिकित्सा करायची असेल तर प्रश्नाच्या मुळातल्या इंग्रजी स्वरूपाकडे वळणे उपयुक्त ठरते.

शेक्सपिअरचा एके काळचा नामवंत समीक्षक ए. सी. ब्रॅड्ली याच्या मताचा आपण प्रथम विचार करणार आहोत. त्याने कवितेचे (वाङ्मयकृतीचे) वाचन, आस्वाद व तिचे विश्लेषण, समीक्षण यांच्यात भेद कल्पिला असून हा भेद श्रेणीचा नसून जातीचा आहे असा दावा केला आहे. त्याच्या मते वाङ्मयकृतीचा आस्वाद (वाचन) हा एकसंध अनुभव असतो. आस्वादाच्या वेळी वाङ्मयकृतीचे तिच्या घटकांमध्ये– उदाहरणार्थ, आशय, अभिव्यक्ती, पात्रे, प्रसंग यांच्यामध्ये– पृथक्करण झालेले नसते. **हॅम्लेटचा** आस्वाद घेत असताना हॅम्लेट या पात्राची वेगळी अशी जाणीव आपल्याला नसते. पण जेव्हा आपण हा अनुभव आठवीत असतो, त्याचे विश्लेषण करीत असतो त्या वेळी मात्र हॅम्लेट इत्यादी घटकांची पृथगात्म जाणीव आपल्याला होते. यावर जास्त

विचार केल्यास हे मत टिकण्यासारखे नाही हे आपल्या ध्यानात येईल. ब्रॅड्लीच्या मतावरील पहिला आक्षेप असा की, जे हॅम्लेट इत्यादी पृथगात्म घटक आस्वादाच्या स्थितीत अनुभवविषय झाले नव्हते, ते स्मरणविषय होणे तार्किक दृष्ट्याच अशक्य आहे. ते भारतीय तत्त्वज्ञानातील सुषुप्तीप्रमाणे **अनुमान-विषय** होऊ शकतील, पण **स्मरणविषय** मात्र होऊ शकणार नाहीत. दुसरे असे की, जेव्हा ब्रॅड्ली स्वतः कविवाचनाचे वर्णन करतो, तेव्हा तो पृथगात्मतेने जाणवलेल्या गोष्टींचा– उदाहरणार्थ, प्रतिमा, भावना यांचा– उल्लेख करतो; कवितानिर्मितीच्या त्याने केलेल्या वर्णनातही नेमके हेच घडते. यावरून असे दिसते की, ब्रॅड्लीची सैद्धांतिक भूमिका काहीही असो, एक समीक्षक म्हणून आस्वाद, निर्मिती व विश्लेषण, समीक्षा यांच्यातील भेद जातीचा आहे असे तो मानीत नव्हता.[५]

ब्रॅड्लीच्या मताची जास्त खोलात जाऊन चिकित्सा करणे फलदायी ठरेल. आस्वादप्रक्रियेच्या व निर्मितिप्रक्रियेच्या वर्णनात प्रतिमा, भावना इत्यादींची पृथगात्म जाणीव होत असल्याचे ब्रॅड्ली मान्य करतो. येथे असे विचारता येईल की, शब्दांतील केवल अर्थरहित नादांची किंवा आकारांची, टाइप-फेसची पृथगात्म जाणीव त्याला का झाली नाही ? ती होण्यास अडचण नव्हती, कारण याही गोष्टी तेथे उपस्थित होत्या. अशी जाणीव झाली नाही कारण ज्या संदर्भचौकटीत ब्रॅड्ली विचार करीत होता त्यात टाइप-फेस वगैरे गोष्टी प्रस्तुत नसतात; प्रतिमा, भावना या गोष्टी मात्र प्रस्तुत असतात. संदर्भचौकट लक्षात आली की, कशाकडे लक्ष द्यायचे, कशाची अपेक्षा मनात बाळगायची हे लक्षात येते. समजा, आपण एका गवयाचे गाणे ऐकतो आहोत. पहिल्या काही क्षणातच तो कोणता राग पेश करतो आहे हे कळते; लगेचच स्वरांबद्दलचे वर्ज्यावर्ज्य लक्षात येते; पुढे ऐकताना कशाची अपेक्षा बाळगायची व कशाची नाही हेही कळते. तो कोणत्या घराण्यातला आहे हे कळले की, या अपेक्षा जास्त विवक्षित होतात. त्याचे गायन आधी ऐकलेले असले तर त्यांच्यात आणखी नेमकेपणा येतो. वाङ्मयकृतींच्या आस्वादाच्या वेळी नेमके हेच घडते. आपण वाचत असलेले पुस्तक कादंबरी आहे हे लक्षात येताच आपल्या मनात ज्या अपेक्षा निर्माण होतात त्याप्रमाणे क्रमाने जास्तजास्त विवक्षित असलेल्या अपेक्षा, ही ऐतिहासिक कादंबरी आहे, ही हरिभाऊंच्या पठडीतली नसून रणजित देसाईंच्या पठडीतली आहे असे कळल्याने निर्माण होतात. वेगवेगळ्या संदर्भचौकटींत ज्या वेगवेगळ्या अपेक्षा अनुस्यूत असतात, त्यांनुसार आपण वेगवेगळे जीवनव्यवहार करीत असतो. उदाहरणार्थ, आपण फलंदाजाकडून धावांच्या शतकाची अपेक्षा करतो, त्याने कोणता लव्ह गेम द्यावा अशी अपेक्षा करीत नाही. हरिभाऊंच्या पठडीतल्या कादंबऱ्यांत विस्तृत, तपशीलवार वर्णनांची अपेक्षा करतो, इब्सेनच्या पठडीतील, (खरे म्हणजे कोणत्याही पठडीतील) नाटकात त्यांची अपेक्षा करीत नाही. येथे दोन उपमुद्दे ध्यानात ठेवायला हवेत. एक तर वाङ्मयकृतींबाबतच्या या अपेक्षा बदलू शकतात व प्रत्यक्षात बदलतातही. दुसरे असे की, या अपेक्षांच्या पूर्तीचा व मूल्ययुक्ततेचा संबंध असला तरी कोणत्या अपेक्षांना किती महत्त्व द्यायचे याविषयी मतभिन्नता असू शकते; निराळ्या शब्दांत असे म्हणता येईल की, चांगली कादंबरी, चांगली शोकात्मिका इत्यादी संकल्पना स्वभावतः वादग्रस्त (इसेन्शली कन्टेस्टेड कॉन्सेप्ट्स) आहेत.[६]

आतापर्यंतच्या आपल्या विवेचनात आपण असे मानले आहे की, कलाव्यवहारात संकल्पना, नियम असतात; त्यांची उदाहरणेही आपण नमूद केली. या सर्व विवेचनावर एक मूलभूत आक्षेप घेता येऊ शकेल. तो मराठी सैद्धांतिकांपैकी कोणीही मांडलेला नाही हे खरे. पण 'प्रत्येक कलाकृती अनन्यसाधारण आहे', असे मानणारे समीक्षक मराठीत अधून मधून भेटतात. त्यांचे हे मत कांटच्या मुक्त सौंदर्याच्या (फ्री ब्यूटी) सिद्धांतावर आधारलेले आहे. (याची त्यांना कल्पना असते असे मात्र नाही.) कांटच्या वरील सिद्धांताची दुसरी बाजू म्हणजे मुक्त सौंदर्यात संकल्पना नसतात हा सिद्धांत होय. जर हा सिद्धांत मान्य केला तर सौंदर्यानुभव हा पूर्णपणे निरंकुश ठरतो. आपल्या आतापर्यंतच्या निष्कर्षांना यामुळे छेद जाण्याची शक्यता निर्माण झालेली आहे. म्हणून कांटच्या भूमिकेचा विचार करायलाच हवा. कांटच्या **क्रिटिक ऑफ इस्थेटिक जजमेन्ट** या पुस्तकाची विस्तृत

चर्चा **सौंदर्यमीमांसा** व कांटची **सौंदर्यमीमांसा** या माझ्या पुस्तकांमध्ये आलेली असल्याने येथील विवेचन थोडक्यात करता येईल.

मुक्त सौंदर्य हे बव्हंशी निसर्गात सापडते. त्याचा विचार करताना कांटने हेतुशून्य हेतुपूर्णतेला फार महत्त्वाचे स्थान दिलेले आहे. निसर्गातील मुक्त सौंदर्याचा अनुभव म्हणजे निसर्ग आपण होऊन, कोणत्याही संकल्पनेच्या मध्यस्थीशिवाय, मानवी बुद्धीने केलेली एकतेची, संगतीची, अपेक्षा पूर्ण करीत असल्याचा आल्हादात्मक अनुभव होय. निसर्गसौंदर्याच्या संदर्भात हे सर्व ठीक वाटते. आणि कांटची एकूण तत्त्वज्ञानात्मक भूमिका पाहता तो यापेक्षा निराळे असे काही म्हणूही शकला नसता. निसर्ग मानवाभिमुख आहे असे मानवाने स्वतःपुरते मानायचे असते; ही धारणा मानवाला, विशेषतः शास्त्रज्ञांना, उपयुक्त ठरते; ती नसती तर शास्त्रज्ञांनी सृष्टिनियमांची समष्टी निर्माण करण्याचा प्रयत्नच केला नसता. पण सृष्टीच्या मुळाशी एक अतींद्रिय तत्त्व असून त्याने सृष्टीची रचना हेतुतः मानवाभिमुख केलेली आहे असे म्हणण्याचा मानवी बुद्धीला अधिकार नाही असे कांटनेच स्वतः दाखविले आहे. दुसरे असे की, सौंदर्यानुभवातून संकल्पनांचे उच्चाटन करण्याने सौंदर्यानुभवाची स्वायत्तता सिद्ध करण्याचे कांटचे कार्य सिद्धीस जाणार होते. वरील दोन कारणांमुळे कांटने मुक्त सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना स्थान दिले नाही, व हेतुशून्य हेतुपूर्णतेच्या सिद्धांताला तो चिकटून राहिला.

अवलंबित सौंदर्याच्या अनुभवात संकल्पनांना स्थान असते असे प्रतिपादन कांटने केले; परंतु अवलंबित सौंदर्याविषयीचे विधान हे केवळ अभिरुचिकीय विधान (प्युअर जजमेन्ट ऑफ टेस्ट) नव्हे, असे म्हणून मुक्त व अवलंबित सौंदर्य यांना तो एकमेकांपासून दूर ठेऊ शकला. या दोन सौंदर्यप्रकारांमध्ये समन्वय घडवून आणण्याचे काम त्याला या संदर्भात करावे लागले नाही. पण कलासौंदर्याच्या संदर्भात मात्र हे काम निकडीचे होऊन बसले.

मनुष्य आपल्या स्वतंत्र संकल्पशक्तीचे (द विल) प्रचोदन करून संकल्पनांच्या मार्गदर्शनाखाली कलानिर्मिती करीत असतो. निसर्गापेक्षा कला जी वेगळी ठरते ती या कारणामुळे. निसर्गात गोष्टी घडतात; कलेत त्या घडविल्या जातात. सुगरण पक्ष्याचे घरटे कितीही सुंदर असले तरी ते कला ठरत नाही; कारण विशिष्ट कालात निसर्गनियमानुसार सुगरण पक्ष्याच्या मार्फत त्या सुंदर घरट्याची उत्पत्ती होते; या उत्पत्तीत स्वतंत्र संकल्पशक्ती, संकल्पना, निश्चित हेतू यांचा अजिबात सहभाग नसतो. कांटने केलेल्या वर्गीकरणानुसार कला या वर्गात फक्त ललित कलांचा (फाईन आर्ट) अंतर्भाव होतो असें नाही. मानवाने निर्माण केलेलें सर्वच पदार्थ– उदाहरणार्थ, घर, कपडा, खाद्यपदार्थ– या वर्गात समाविष्ट होतात. या वर्गातील एक उपवर्ग म्हणजे सुंदर ललित कला होय. या उपवर्गाच्या संदर्भात एक अतिशय बिकट तात्त्विक प्रश्न निर्माण होतो. कारण ललित कला ही कला असल्यामुळे ती **हेतुतः** व संकल्पनांच्या साहाय्याने निर्माण झालेली असायला हवी. उलट पक्षी, ती जर सुंदर ठरायची असेल, तिच्यात मुक्त सौंदर्य असायला हवे असेल, तर तिच्या रचनेत **हेतुशून्य** हेतुपूर्णता, नियमरहित नियमितता, संकल्पनांवर जी आधारलेली नाही अशी एकता, सुसंश्लेषितता, सुसंगती असायला हवी.

कांटने हा प्रश्न सोडविण्यासाठी खूप प्रयत्न केले. अखेरपर्यंत तो स्वतः या प्रश्नाची उकल करू शकला नाही हे खरे; पण कोणत्या दिशेने गेल्यास प्रश्न सुटू शकेल याचे मार्गदर्शन त्याने केले हेही खरे. हा तात्त्विक प्रश्न सोडविताना कांट आणखीही एक गोष्ट साधण्याचा प्रयत्न करीत होता; ती म्हणजे नव-अभिजातवाद (निओ-क्लासिसिझम) व निर्भरतावाद (रोमँटिसिझम) यांच्यात समन्वय घडवून आणणे ही होय.

अगदी सुरवातीपासून कांट ललित कलेच्या कलापणावर भर देतो; पर्यायाने तो ललित कलेतील नियमाच्या, संकल्पनेच्या अस्तित्वावर, नियमाधिष्ठित नियमिततेवर भर देतो. पण त्याचबरोबर तो हेही स्पष्ट करतो की, ललित कलाकृतीतला नियम इतर नियमांप्रमाणे– उदाहरणार्थ, कापड, भांडी, खुजे यांच्या निर्मितीच्या संदर्भात उपयोगी पडणाऱ्या नियमांप्रमाणे– असत नाही; ललित कला सुंदर ठरायची असल्यास तो नियम या दुसऱ्या प्रकारच्या नियमांप्रमाणे असून चालणार नाही. यांत्रिक पद्धतीने लावता येईल असा तो नसला पाहिजे; त्याच्या दर

अनुक्रमणिका

उपयोजनातून नवनिर्मिती झालीच पाहिजे असा तो हवा. ज्यात नवीनता खात्रीने असते असे तत्त्व मुक्त सौंदर्याच्या संदर्भात आपल्या परिचयाचे झाले आहे; ते म्हणजे नियमरहित नियमितता, हेतुशून्य हेतुपूर्णता हे होय. पण ते जसेच्या तसे कलासौंदर्याला लावता येणार नाही; कारण कलानिर्मितीत हेतू हा निश्चितपणे असतो. यावर कांटने काढलेला तोडगा असा की, ललित कलानिर्मितीत हेतू असतो हे खरे, पण तो आहे हे कलाकृतीचा अनुभव घेणाऱ्याला भासायला नको.

सुंदर कलाकृतीतल्या या आगळ्या नियमांचा उगम कोणता ? कांटच्या मते माणसामधला निसर्ग हा प्रतिभेच्या मार्फत कलाकृतीला तिचा संश्लेषक नियम पुरवीत असतो. बाहेरच्या निसर्गातील मुक्त सौंदर्यात निसर्ग उत्स्फूर्तपणे मानवी बुद्धीची एकतेची-सुसंगतीची इच्छा पूर्ण करायला बद्धपरिकर झाल्यासारखा वाटतो; माणसामधील निसर्ग ललित–कलाकृति–निर्मितीच्या वेळी बरोबर असाच बद्धपरिकर झाल्यासारखा वाटतो. कलाकृतीतल्या सामग्रीच्या नियमनाचे कार्य **प्रतिभा** या मनःशक्तीकडून होते असा निष्कर्ष कांटने काढला आहे. ही प्रतिभा म्हणजे नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा होय.

प्रतिभेमुळे नावीन्याची हमी मिळते हे खरे; पण नुसते नावीन्य असून चालणार नाही. मूर्खपणाही नावीन्यपूर्ण असू शकतो. कांटला नावीन्याबरोबर मूल्ययुक्तताही हवी आहे. म्हणून तो असे म्हणतो की, नावीन्यपूर्ण ललित कलाकृती इतरांना अनुकरणयोग्य वाटायला हवी, ती एक आदर्श नमुना ठरायला हवी. पण येथे एक अडचण उभी राहते. निसर्गातील मुक्त सौंदर्यात आढळणारे संघटनतत्त्व व प्रतिभेच्या मार्फत ललित कलाकृतीला प्राप्त झालेले संघटनतत्त्व ही सारखीच असतील तर प्रत्येक कलाकृतीतले संघटनतत्त्व केवळ तिच्यापुरते मर्यादित ठरेल, ते त्या त्या कलाकृतीतील सामग्रीचे विश्लेषण करण्यात संपून जात असणार; त्याला त्या विशिष्ट कलाकृतीच्या बाहेर काढून त्याचे उपयोजन इतरत्र करणे अशक्य होणार. मग प्रतिभाजन्य कलाकृती ही अनुकरणयोग्य असा आदर्श नमुना ठरली पाहिजे हे म्हणण्याला काय अर्थ उरला? प्रतिभाजन्य नियमाच्या 'न–भूतो–न–भविष्यति' या स्वरूपामुळे कोणत्याही कलाकृतीपासून कोणाला काही शिकता येईल ही शक्यता संपुष्टात येते. कलाकृतींमध्य सलगता (कंटिन्युइटी) असणे, कलापरंपरा अस्तित्वात येणे, कादंबरी, कथा, शोकात्मिका इत्यादी वाङ्मयप्रकार निर्माण होणे इत्यादी गोष्टीही अशक्य ठरतात. कांटला यांपैकी काहीही नाकारायचे नव्हते. कांटचा ग्रंथ दोन परंपरांच्या संधिकालात लिहिला गेला; त्या वेळी नव-अभिजाततावाद मागे पडत होता व निर्भरतावाद पुढे येत होता. कांटचे प्रस्तुत ग्रंथातील एकूण विवेचन निर्भरतावादाकडे झुकणारे आहे हे निश्चित. म्हणून त्याने कलावंताच्या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणे स्वाभाविक होते. पण तो अराजकतावादी नव्हता, आणि त्याला परंपरा वगैरे गोष्टींचे महत्त्व कळत होते. म्हणून कलेच्या क्षेत्रात तो मुक्त सौंदर्याची भूमिका घेणे संभवनीय नव्हते.

जर शिकणे-शिकविणे, परंपरा या गोष्टी ललित कलेच्या संदर्भात शक्य व्हायच्या असतील तर कोणत्यातरी प्रकारच्या नियमांचे अस्तित्व मान्य करावे लागते. नियमांच्या काही प्रकारांचे सूचन कांटने केले आहे. (अ) नुसत्या प्रतिभेच्या जोरावर कोणालाही कलाकृती निर्माण करता येत नसते. कारण या निर्मितीत शिकता-शिकविता येण्याजोग्या तंत्राची, तांत्रिक नियमांची गरज लागते. (आ) प्रतिभा ही जरी निसर्गाने काही मोजक्या लोकांना दिलेली देणगी असली तरी बुद्धिमान लोक प्रतिभाजन्य कलाकृतींच्या अभ्यासातून शिकता-शिकविता येणारे कलानिर्मितीचे काही नियम, ठोकताळे काढू शकतात.[७] हे नियम असतात म्हणून संगीत, चित्रकला, नृत्य, कथेसारखे काही वाङ्मयप्रकार यांच्या क्षेत्रात निर्मितिप्रक्रिया शिकविणाऱ्या संस्था मोठ्या संख्येने अस्तित्वात आल्याचे आपण पाहतो. या संस्थांमधून शिकून आलेला माणूस बऱ्यापैकी कलाकृती निर्माण करू शकतो. त्यांना प्रतिभाजन्य कलाकृतींची सर येत नाही ही गोष्ट वेगळी.

कांट जेव्हा प्रतिभेविषयीचे विवेचन करतो तेव्हा तो स्वतः सतत चाचपडतो आहे असे वाटते. तसे नसते तर त्याच्या मूळ भूमिकेत त्याने बदल केला आहे असे जे वाटते ते वाटले नसते. निसर्ग हा प्रतिभेच्या द्वारा ललित कलाकृतीला नियम देतो असे

जेव्हा कांट सुरुवातीला सांगतो, त्या वेळी तो प्रतिभेकडे एक नियमन करणारी शक्ती म्हणून पाहतो आहे हे स्पष्ट होते. पुढे चर्चेच्या ओघात तो प्रतिभेकडून नियमनाचे काम काढून घेऊन जिचे नियमन करायचे अशा सामग्रीत भर टाकण्याचे कामच फक्त सोपवितो.[८] सामग्रीची संपन्नता वाढविण्याचे काम तो नंतर **आत्मा** (सोल) या नव्या मनःशक्तीकडे सोपवितो. तिचे काम म्हणजे संवेदनेच्या, किंवा कल्पनाशक्तीच्या पातळीवरील परिकल्पना (इस्थेटिक आयडिया) निर्माण करून विचारांची अमाप संपत्ती उत्पन्न करणे.[९] पण ही संपत्ती कितीही अमाप असली तरी केवळ तिच्या जोरावर ललित कलाकृती निर्माण करता येत नाही. कारण या संपत्तीचे नियमन व्हावे लागते व ते निर्णयशक्तीला पसंत पडावे लागते, याची कांटला जाणीव आहे. त्यासाठी त्याला एकदम अभिरुची (टेस्ट) या मनःशक्तीची आठवण होते. निसर्गातील मुक्त सौंदर्याच्या संदर्भात या मनःशक्तीची कांटला फार मदत झाली होती. मुळात जे नियमनाचे काम कांटने प्रतिभेकडे दिले होते ते तो अखेरी तिच्याकडून काढून घेऊन अभिरुचीकडे सोपवितो. ही अभिरुची संस्कारित होऊ शकते असे, कलेच्या संदर्भात त्याचे मत असावे. जर प्रतिभाजन्य सामग्री व नियमितता यांच्यात संघर्ष निर्माण झाला तर आपण नियमिततेच्या बाजूने आहोत असे– नव-अभिजाततावाद्यांना जवळचे वाटेल असे– आपले मत नोंदवितो.[१०]

प्रतिभाजन्य कलाकृतींपासून जे पूर्णपणे वेगळे काढता येतील असे नियम अमूर्त व यांत्रिक होतील. नव-अभिजाततावाद्यांनी असे नियम तयार केले होते हे सर्वांना माहीत आहे. कांटला निर्भरतावादाचे महत्त्व पटलेले असल्याने त्याने असे नियम मान्य केले असते असे वाटत नाही. आणि म्हणून ललित कलाकृतींमधले नियम त्यांच्यात देहीभूत झालेल्या स्थितीत पाहणेच योग्य असे कांट म्हणतो.[११] वरील सर्व विवेचनावरून असे लक्षात येते की, कांट अशा नियमांच्या, संकलपनेच्या शोधात होता की, ज्यात नव्या कलाकृतीचे इतर कलाकृतींशी असलेले साम्य व भेद, सारखेपणा व भिन्नता या दोन्हींवर जवळजवळ सारखाच भर दिला जाईल. 'जवळ जवळ' हा शब्द वापरण्याचे कारण असे की, कलाकृतीच्या अनन्यसाधारणतेचा मुद्दा कांटच्या आणि पुढील हेगेलवाद्यांच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचा आहे. त्यांतले काहीजण तर कलाकृतीच्या अनन्यसाधारणतेमुळे, तिच्यातील संश्लेषणनियम तिच्यातच जिरून जात असल्यामुळे– निदान आदर्श कलाकृतीत असे व्हावे अशी अपेक्षा असल्यामुळे– कलाकृतीकडे सर्व विश्वरचनेचे प्रतीक म्हणून पाहतात. सर्व विश्वाचा समावेश जिच्यात झालेला आहे अशी कलाकृती निर्माण होईपर्यंत ती आदर्श या स्वरूपातच राहील, यात मात्र संशय नाही.

ज्या नियमाच्या शोधात कांट चाचपडत होता तो त्याला जरी नाही तरी त्याच्या मार्गाने जाणाऱ्या, व तो जेथे थांबला तेथे न थांबणाऱ्या विश्वचैतन्यवाद्यांना सापडला असे म्हणता येईल. तो नियम म्हणजे **विशेषसंपृक्त सामान्य** (कॉंक्रीट युनिव्हर्सल) हा होय. विशिष्टांपासून अलग केलेले सामान्य अमूर्त (ॲब्स्ट्रॅक्ट) असते. विशिष्टसंपृक्त सामान्य म्हणजे असा सबंध (होल) की, ज्याच्यातील सभासद-घटक जरी त्याच सबंधाचे स्वरूप व्यक्त करीत असले तरी ते हा आविष्कार वेगवेगळ्या व एकमेकांना पूरक रीतींनी करीत असल्याने ते एकमेकांसारखे नसतात.[१२] कलाव्यापारात वापरल्या जाणाऱ्या बहुतेक संकल्पना या विशिष्टसंपृक्त सामान्याची चांगली उदाहरणे ठरतील. नवअभिजाततावादी किंवा निर्भरशील वाङ्मय, कादंबरी, नाटक, शोकात्मिका, राग, ठुमरी, घराणे ... यांच्या स्वरूपांकडे पाहिल्यास हा मुद्दा पटेल. दोन शोकात्मिका किंवा कादंबऱ्या यांच्यात साम्य असते, पण त्यांच्यात तितक्याच अपरिहार्यपणे भेदही का असतात हे या नव्या बौद्धिक मॉडेलमुळे स्पष्ट होते.

कांट याच दिशेने प्रवास करीत होता हे आपण याआधी पाहिले आहे. तेव्हा प्रतिभाजन्य कलाकृती ही इतरांना अनुकरणीय वाटेल असा नमुना ठरायला हवी या कांटच्या मुद्द्याचा विशेषसंपृक्त सामान्याच्या मॉडेलमध्ये समावेश करून घेणे योग्यच ठरेल. तसे केल्यास प्रतिभानिर्मित कलाकृतींना कलापरंपरेत, वाङ्मयप्रकारांच्या इतिहासात महत्त्वाचे स्थान का असते हे स्पष्ट होईल. अशा कलाकृतींना विविध बाजू असल्याने त्या जणू आपल्याभोवतीचे सामान्य कसे वाढणार आहे याचा संक्षिप्त आलेख सूचित

करीत असतात. अर्थात हे खरे की, या सूचित झालेल्या दिशांनीच त्या सामान्याची वाढ होते असे नाही. कारण कोणतीही कलापरंपरा एकाकीपणाने, निर्वात पोकळीत वाढत नसते; ती इतर परंपरांच्या समवेत वाढते. कोणताही एक समाज हा एक विशिष्टसंपृक्त सामान्य आहे असे कल्पिले तर त्यातील सामाजिक, आर्थिक, राजकीय, धार्मिक, सांस्कृतिक संस्था व परंपरा इत्यादी या सामान्याचे घटक ठरतील, व त्यांचा एकमेकांवर व एकूण समाजावर सतत परिणाम कसा घडत असतो हे लक्षात येईल. कला हे एक विशिष्टसंपृक्त सामान्य असल्याने सर्व कला अगदी एकमेकांसारख्या असतील हे संभवनीय वाटत नाही. अर्थरहित संगीत आणि अर्थसंपृक्त वाङ्मय या दोन कलांमध्ये इतर जीवनापासूनचा तुटलेपणा सारख्याच प्रमाणात असेल किंवा असावा असे मानण्याचे, अशी अपेक्षा करण्याचे कारण नाही. संगीताविषयी आपले काहीही मत असले तरी एकूण कलांमध्ये वाङ्मयकला ही इतर जीवनव्यवहारांपासून कमीतकमी अलिप्त असलेली, जीवनार्थापासून कमीत कमी तुटलेली असते असे मानण्यास कसलीही तात्त्विक अडचण नाही.

ही विशिष्टसंपृक्त सामान्ये आपल्याला आपल्या सामाजिक गटाकडून मिळतात. आपण कोणत्यातरी समाजगटात जन्मतो व वाढतो. मानसिक दृष्टीतून पाहता, आपला प्रगल्भतेकडे होणारा प्रवास म्हणजे विविध जीवनव्यवहारांत अनुस्यूत असलेल्या सामान्यांवर व संकल्पनांवर जास्तजास्त मोठ्या प्रमाणात आपली पकड बसत जाणे होय. ही पकड बसविण्यासाठी आपण नेहमी जाणीवपूर्वक प्रयत्न करतो असे मात्र नाही. आपली मातृभाषा (पहिली भाषा), तिचे व्याकरण हे जसे आपोआप आत्मसात होते तशीच बरीच सामान्ये आपण जाणीवपूर्वक प्रयत्न केल्याशिवायच आत्मसात होतात. येथे एक-दोन उपमुद्द्यांचा उल्लेख करायला हवा. एक म्हणजे भाषाव्यवहार हा एक प्रत्येक माणसाला अटळपणे करावा लागणारा व्यवहार आहे; इतर काही व्यवहार– उदाहरणार्थ, उत्तर हिंदुस्थानी संगीतव्यवहार– असे नसतात. दुसरे असे की, भाषाव्यवहाराला लागणारी क्षमता ही निसर्गाने सढळ हाताने सर्वांना दिलेली असते. उत्तर हिंदुस्थानी संगीताच्या क्षमतेबद्दल असे म्हणता येणार नाही.

येथे एका महत्त्वाच्या मुद्द्याचा निर्देश करायला हवा. विवक्षित जीवनव्यवहाराला गती येण्यासाठी निसर्गदत्त क्षमता जितकी महत्त्वाची तितकेच तिचे प्रचोदन करून तिला विशिष्ट दिशेने वळविणारे संस्कारही महत्त्वाचे असतात. बालपणापासून लांडग्यांच्या कळपात वाढलेल्या रामू या मुलाला कोणतीच मानवी भाषा येत नव्हती; कारण त्याच्यावर कोणत्याच मानवी भाषेचे संस्कार झालेले नव्हते. विशिष्ट भाषाच आपली मातृभाषा (पहिली भाषा) ठरते याचे कारण असे की, आपल्या भाषिक क्षमतेचे प्रचोदन व संस्करण विशिष्ट भाषिक वातावरणाकडून झालेले असते. आपल्यापैकी अनेकांना उत्तर हिंदुस्थानी संगीतात रस व गती असते, पण त्यांना पाश्चात्त्य संगीत कळतेच असे नाही. याचेही कारण हेच की, त्यांची सांगितिक क्षमता विवक्षित सांगितिक वातावरणाने संस्कारित झालेली असते.

वरील एकूण विवेचनावरून हे लक्षात येईल की, आपण कोणताही मानवी व्यवहार कोऱ्या, रिकाम्या मनाने करीत नाही; आपला प्रत्येक व्यवहार संकल्पनासंपृक्त मनानेच केलेला असतो. वाङ्मयनिर्मिती व वाङ्मयसमीक्षा या गोष्टी मन मानेल तशा करणे अवैध आहे. या दोन्हींवर व वाङ्मयकृतीच्या स्वरूपावर, कलापरंपरेचा व तीत देहीभूत झालेल्या संकल्पनांचा, विशिष्टसंपृक्त सामान्यांचा अंकुश असतो. याचा अर्थ असा नव्हे की, या व्यवहारात स्वातंत्र्याला व वैविध्याला अर्थ नाही. स्वातंत्र्याला निश्चित अर्थ आहे; पण हे स्वातंत्र्य निर्वात पोकळीतील स्वातंत्र्य नव्हे; **असे** स्वातंत्र्य अस्तित्वात असू शकत नाही. वैविध्याला वाव असणे हे तर विशिष्टसंपृक्त सामान्याचे महत्त्वाचे लक्षण आहे.

वाङ्मयव्यवहार निरंकुश नसतो, तर तो विशिष्टसंपृक्त नियमांनी बांधलेला व्यवहार असतो ही जाणीव झाली की, या व्यवहारात काय वैध व काय अवैध हे लक्षात येते. एखाद्या वाङ्मयकृतीचे निमित्त करून लेखकलक्ष्यी किंवा समीक्षकलक्ष्यी स्वतंत्र वाङ्मयकृती निर्माण करणे हा वैध समीक्षाव्यवहार खास नव्हे. तो एखादा वेगळा व्यवहार असू शकेल; तो रंजक, चटकदार असल्याने त्याकडे अधिकाधिक

अनुक्रमणिका

लोक आकृष्ट होत असतील. हे सर्व मान्य केले तरी तो समीक्षाव्यवहार ठरत नाही.[१३] समीक्षा ही वाङ्मयकृतिलक्ष्यीच असायला हवी. वाङ्मयकृतीचे अस्तित्व व स्वरूप वाङ्मयीन, सांस्कृतिक परंपरेच्या विशिष्टसंपृक्त सामान्यावरच अवलंबून असल्याने तिचे विश्लेषण व मूल्यमापन या सामान्याच्या संदर्भातच व्हायला हवे. समीक्षाव्यवहाराची इतर व्यवहारांशी गल्लत होऊ नये असे वाटत असेल, तर या व्यवहारांना पायाभूत असलेल्या संकल्पनाव्यूहांची आपल्याला स्पष्ट जाणीव व्हायला हवी. समीक्षाव्यवहारापुरते बोलायचे, तर आपल्याला विशिष्ट वाङ्मयकृतींच्या समीक्षेच्या पातळीवरून सैद्धांतिकतेच्या, सौंदर्यमीमांसेच्या पायरीवर जायला हवे.

चांगली वाङ्मयसमीक्षा करायची असेल, तर समीक्षकाने वाङ्मयकृतीची **सर्वांगीण** चिकित्सा करायला हवी. **मनोहरची आकाशवाणी** या ना. सी. फडक्यांच्या पुस्तकातली बव्हंशी तंत्रलक्ष्यी, लालित्यपूर्ण, पण जुजबी समीक्षा जशी अपुरी ठरते तशी बांधिलकी मानणाऱ्या बऱ्याच समीक्षकांची बव्हंशी केवळ आशयलक्ष्यी आणि बहुतेक वेळा पंथीय (–आंबेडकरवादी, मार्क्सवादी, हिंदुत्ववादी–) समीक्षाही अपुरी ठरते. मानवजीवनार्थ-अभिमुखता हे वाङ्मयाचे खास वैशिष्ट्यच आहे. म्हणून वाङ्मयीन समीक्षेत वाङ्मयकृतीतल्या जीवनार्थदर्शनाला विशेष महत्त्व मिळणे स्वाभाविक आहे. मानवी जीवनव्यवहार अनंत आहेत; ते समजून घ्यायचे असतील तर समीक्षकाला या जीवनव्यवहारांना पायाभूत ठरणाऱ्या संकल्पनाव्यूहांचा चांगला परिचय करून घ्यायला हवा, व या व्यूहांचा प्रस्तुत जागी वापर करण्याचे कौशल्य मिळवायला हवे. याचा अर्थ असा नव्हे, की समीक्षकाला एखादे शास्त्र किंवा विज्ञान माहीत असले– किंवा आपल्याला ते माहीत आहे असे त्याला वाटत असले– तर ते त्याने कारण नसताना समीक्षेत घुसडलेच पाहिजे. प्रस्तुत-अप्रस्तुताचा विवेक पाळणे हेही आपल्याकडील समीक्षकांना जमतेच असे नाही. वाङ्मयकृतीविषयीची, कलाकृतीविषयीची प्रतिक्रिया ही समाधानाची ढेकर, असमाधानाची कळ, किंवा लाडिक, भावुक उद्गार, आत्मचरित्रपर ललित गद्य या स्वरूपात व्यक्त न होता विधानांच्या स्वरूपात व्यक्त झाली पाहिजे. वाङ्मयकृतीच्या विश्लेषणासाठी व मूल्यनासाठी निश्चित अभ्युपगम मनात निर्माण व्हायला पाहिजे; त्याच्या आवाक्यात वाङ्मयकृतीतली जास्तीत जास्त घटिते सामावली जायला हवीत. या समीक्षापद्धतीला इतर पद्धतींपासून वेगळे काढण्यासाठी **विदग्ध समीक्षापद्धती** असे नाव देणे सोयीचे ठरेल. माझ्या समीक्षात्मक बृहत्लेखांत मी ही पद्धती वापरण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यातील माझ्या वैयक्तिक यशापयशावरून प्रस्तुत पद्धतीच्या यशापयशाबद्दल वाचक अंदाज बांधणार नाहीत अशी आशा आहे.

विशिष्टसंपृक्त सामान्य ही संकल्पना हेगेलमध्ये व हेगेलपासून स्फूर्ती घेतलेल्या तत्त्वज्ञांमध्ये विशेषेकरून आढळते. येथे एक गैरसमज होणे संभवनीय आहे. तो टाळायला हवा. हेगेल व त्यानंतर मार्क्स यांनी सर्व मानवजातीच्या इतिहासाचा आराखडा तयार केला; सर्व मानवजात एकाच दिशेने, समान अवस्थांमधून, जाणार आहे, असा त्यांचा दावा आहे. पण **एकूण मानवजाती**चा इतिहास पाहिला तर पूर्वी सर्व ठिकाणी तो एकाच क्रमाने घडल्याचे, व आता तो तसा घडत असल्याचे दिसत नाही. हेगेलने कलांची प्रतवारी लावली असून, निर्भरशील काव्याला सर्वांत उच्च स्थान दिले आहे; व त्यानंतर तत्त्वज्ञानात्मक गद्यालाच सर्वोच्च स्थान मिळेल असे त्याने म्हटले आहे. हेही पटण्यासारखे नाही. कारण वास्तुकलेपासून तत्त्वज्ञानात्मक गद्यापर्यंत सर्व गोष्टी एखाद्या समाजात एकाच वेळी आढळू शकतात; व या गोष्टींकडे विश्वचैतन्याचे जास्त-जास्त प्रगत आविष्कार म्हणून का बघायचे हेही कळत नाही. तसेच कोणत्याही एका कलापरंपरेत बदल होतात हे जरी खरे असले तरी तिच्यात **प्रगती** होते असे मानायला, सर्वांना पटेल असे कारण देता येईल असे वाटत नाही.[१४]

वाङ्मय, संगीत, चित्रकला इत्यादींमध्ये **एक समान अमूर्त तत्त्व** असून, ते **एकाच प्रकारे** सर्व कलांमध्ये अवतीर्ण होत असते, ते दोनतीन **अमूर्त नियमां**च्या साहाय्याने मांडता येते, सुसंश्लेषणाचे नियम सर्व कलांना समान आहेत– फरक काय तो माध्यमाचा– इत्यादी पोरकट कल्पना टाकून दिल्यास आपण वाङ्मयकृतींच्या स्वरूपाकडे– त्यांच्या आशय,

अनुक्रमणिका

अभिव्यक्ती, बांधणी या बाजूंकडे– जास्त व्यवस्थितपणे पाहू शकू. सर्व कलांतील नव्हे तर केवळ वाङ्मयातील चांगलेपणाचे व मोठेपणाचे निकष कोणते, व त्या निकषांनुसार गेल्या दीडशे वर्षांतील मराठी वाङ्मय कितपत चांगले व मोठे ठरते याकडे साहजिकच आपले लक्ष जाईल; आणि या शोधाअंती आपल्या पदरी फक्त विषण्णता येईल. या काळात एकसुद्धा मोठा लेखक, कोणत्याही वाङ्मयप्रकारात मोठी म्हणता येईल अशी एकसुद्धा परंपरा निर्माण झाल्याचे दिसत नाही. आमच्याकडची मोठी अशी वाङ्मयीन परंपरा दाखवायची म्हटली तर सरळ सतराव्या किंवा तेराव्या शतकाकडे जावे लागते. गेल्या दीडशे वर्षांतली आपली वाङ्मयीन कामगिरी इतकी दरिद्री का ?

याचे एक संभाव्य उत्तर मर्ढेकरांनी **वाङ्मयीन महात्मते**त सुचविले आहे. मराठी लेखक-वाचकांवर इंग्रजी वाङ्मयाचा जितका परिणाम झाला तितका इतर जागतिक भाषांतील वाङ्मयाचा झाला नाही. मूल्ययुक्ततेचे जे नमुने इंग्रजीत उपलब्ध होते ते, काही अपवाद सोडता, इतरत्र उपलब्ध असलेल्या नमुन्यांपेक्षा कमी कसाचे होते. नाटचाच्या क्षेत्रात शेक्स्पिअर हा ठोलेजंग लेखक खरा. पण इतर कोणीही इंग्रजी नाटककार शेक्स्पिअरच्या जवळपासही येऊ शकत नाही याचा अर्थ काय ? टॉल्स्टॉय व डॉस्टोव्हस्की यांच्या तोडीचा एकही कादंबरीकार इंग्रजीत का सापडू नये ? कांटचे बोट धरून चालणाऱ्या कोलरिजइतक्याही उंचीचा दुसरा सैद्धांतिक इंग्रजीत का नसावा ? आपल्या गोऱ्या मालकांनी इतक्याच कसाचे नमुने आपल्यासमोर ठेवल्यामुळे आपल्या वाङ्मयाची वाढ खुंटली तर त्यात काहीच नवल नाही.

या परिस्थितीवर मर्ढेकरांनी सांगितलेला उपाय मात्र पुरेसा नाही, आणि एका विशिष्ट मर्यादेपलीकडे तो घातकच ठरेल. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे **एकूण** जागतिक वाङ्मयाचा आपल्याला परिचय झाला तर ते केव्हाही फायद्याचे ठरेल. कारण मग आपण आयुष्यातील प्रश्नांकडे केवळ इंग्रजी दृष्टिकोणातून न पाहता इतरही दृष्टिकोणांतून पाहू शकू. हे ठीकच आहे. घरात खेळती हवा पाहिजे असेल तर एकाच्या ऐवजी दोनतीन खिडक्या असलेल्या बऱ्या पण ही सूचना स्वीकारण्यातील धोका असा की, गेल्या दीड शतकातील आपले परावलंबित्व पाहता आपण आपले घर केवळ खिडक्यांचे बनवून घेण्याची शक्यता आहे. मग आम्हाला इंग्रजांच्या, रशियनांच्या, चिन्यांच्या, अमेरिकनांच्या...... दृष्टिकोणांतून जगाकडे पाहता येईल. यात जर भारतीय दृष्टीनेही गोष्टींकडे बघण्याची सोय झाली तर, आणि तरच, ही उपाययोजना उपयुक्त ठरेल. 'आमची संवेदनशीलता, मूल्यात्मक धारणा महाराष्ट्रीय नाही, भारतीय नाही, ती आंतरराष्ट्रीय आहे' असे सांगणारे महाभाग आज अधूनमधून दिसतात. परदेशी वाङ्मयकृतींच्या पेपरबॅक प्रती मोठ्या प्रमाणात उपलब्ध होऊ लागल्यामुळे ते यापुढे जास्त मोठ्या प्रमाणात भेटण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. पण यात एक मूलभूत भाबडेपणा आहे. कारण साम्यवादी व लोकशाही गोटातील रशिया व अमेरिका ही प्रमुख राष्ट्रे आपआपले राष्ट्रहित कसोशीने जपताना दिसतात. त्यासाठी ते कोणत्याही गोटातील राष्ट्रांशी युती करताना दिसतात. असे असतानादेखील आमच्याकडील लोकांना आंतरराष्ट्रीयत्वाचा पुळका यावा याच्यामागे आमचे गेल्या दीडशे वर्षांतील केविलवाणे परावलंबित्व आहे.

आता अशी वेळ आलेली आहे की, आपण एक महत्त्वाचा मूल्यात्मक निर्णय घ्यायला हवा. आमचे स्वत्व कशात आहे हे शोधायला पाहिजे व ते टिकवायचे की नाही हे ठरवायला हवे. हे काम निकडीने केले नाही तर तथाकथित आंतरराष्ट्रीय समष्टीत कायमचे गुलाम म्हणून जगण्याचे आपल्या नशिबी येईल. दुसरे असे की, जोपर्यंत आपण भारतीय, महाराष्ट्रीय होत नाही तोपर्यंत आपण कोणत्याही आंतरराष्ट्रीय सांस्कृतिक क्षेत्रात कसलीही भर टाकू शकणार नाही हेही ध्यानात ठेवले पाहिजे. वर उल्लेखिलेला मूल्यात्मक निर्णय केवळ वाङ्मयादी कलांपुरता घेऊन चालणार नाही; तो आपल्या एकूण जीवनप्रकाराच्या व्यापक संदर्भातच घ्यायला हवा.

गेल्या दीडशे वर्षांत प्रामुख्याने ब्रिटिश–अमेरिकन व काही प्रमाणात इंग्रजी भाषेतून झिरपत आलेल्या

अनुक्रमणिका

पाश्चात्त्य वाङ्मयामुळे व विद्येमुळे आपल्याकडे आंग्लविद्याविभूषितांचा एक नवा वर्ग (एलिट) निर्माण झाला आहे. या वर्गाने सर्जनशील साहित्य व समीक्षा या क्षेत्रांमध्ये इंग्रजी नमुने, संकल्पना-व्यूह, मूल्ये, निकष इत्यादी सर्व गोष्टी– निदान बऱ्याच गोष्टी– स्वीकारल्या. या वर्गाचे काम आयत्या मिळालेल्या सामग्रीमुळे सुलभ झाले. परंतु त्यामुळे काही तोटे झाले. एक म्हणजे हा वर्ग वाङ्मयाच्या बाबतीत परप्रत्ययनेयबुद्धी झाला. वाङ्मय हे स्वभावतः जीवनमूल्यसंपृक्त असल्यामुळे आणखीही एक तोटा झाला. पाश्चात्त्यांचे प्रश्न हे आपलेच प्रश्न आहेत अशा समजुतीने या वर्गातील बरेच लोक लिहू लागले. त्यामुळे अनुकरणात्मक व आपल्या आजच्या वास्तवात पाळेमुळे नसलेले असे बरेच वाङ्मय निर्माण होऊ लागले. मर्ढेकरांच्या कवितेत भग्नता, नैराश्य जागोजागी दिसते. ते त्यांच्या स्वतःच्या जीवनदर्शनाचा अपरिहार्य भाग आहे असे मानू या. असे जीवनदर्शन विशिष्ट व्यक्तिजीवनातून, व्यक्तीच्या भावनिक व वैचारिक विश्वातून निर्माण होऊ शकते. तेव्हा मर्ढेकरांच्या जीवनदर्शनातील सर्वस्पर्शी भग्नता ही जरी सच्ची मानली तरी त्यांच्यानंतर लिहिल्या गेलेल्या वाङ्मयात– विशेषतः काव्यात– मर्ढेकरी जीवनदर्शनाची जी बरीच लागण झाल्याचे दिसते त्याचे स्पष्टीकरण कसे द्यायचे ? जीवनाचा, मूल्यांचा, परंपरांचा सर्वंकष नाश करणारी दोन महायुद्धे ज्यांनी अनुभवली त्या पाश्चात्त्य देशांमध्ये जीवन हे मूल्यशून्य व अर्थरहित आहे अशी तीव्र जाणीव मोठ्या प्रमाणात निर्माण झाली तर ते स्वाभाविक आहे. पण **ज्या अर्थाने** पाश्चात्त्यांनी दुसरे महायुद्ध अनुभवले, **त्या अर्थाने** आपण ते अनुभवले नाही. युद्धप्रयत्नांसाठी निघालेल्या ऑफिसांमधील व सैन्यातील नोकऱ्यांचा सुकाळ, भडकती महागाई, अनेक वस्तूंची तीव्र टंचाई, काळा बाजार या गोष्टी आपण अनुभवल्या; पण सर्वंकष विनाश काही आपण अनुभवला नाही. असे असताना मर्ढेकरांनंतरच्या काही वर्षांत मर्ढेकरी जाणीव, त्यांनी आणलेली नवी प्रतिमासृष्टी या इतरही लेखकांमध्ये का दिसतात याचे उत्तर पाश्चात्त्यांचे अनुकरण करण्याची प्रवृत्ती इतकेच देता येते. ऐहिक जीवन मूल्यहीन, किळसवाणे आहे ही श्रमणपरंपरेतील निवृत्तिपर जाणीव भारतात जुन्या काळापासून दिसते. पण मर्ढेकरोत्तर काळातील महाराष्ट्रात फोफावलेली जाणीव श्रमणपरंपरेतील म्हणता येणार नाही; कारण या काळात श्रमणपरंपरा विशेष प्रभावी झाल्याचे दिसत नाही.

अनुकरणावर भागविण्याची सवय झाल्याने मूल्यनाच्या बाबतीत आपण कशा चुका करतो याचे एक चांगले उदाहरण म्हणून **रणांगण** या कादंबरीचे आपण जे मूल्यमापन केले त्याकडे बोट दाखविता येईल. प्रत्यक्ष महायुद्ध किंवा त्या आधीची युरोपातील परिस्थिती हे सर्व आपल्याला खूप दुरून व धूसर असेच दिसले. आपल्या अगदी जवळ असलेल्या दलितांचे जीवन तात्त्विक पातळीवर विठ्ठल रामजी शिंदे येईपर्यंत व वाङ्मयीन पातळीवर श्री. म. माटे येईपर्यंत सवर्णांना दिसले नाही व प्रत्ययकारीपणे दाखविता आले नाही. तेव्हा नाझी जर्मनीतल्या ज्यूंची ससेहोलपट आपण फारच दुरून पाहिली (?) असल्यास नवल नाही. तिचे स्वरूप आपल्याला माहीत आहे असे मात्र आपण बिनधास्तपणे गृहीत धरले. **रणांगण** वाचताना आपल्याला इतके पुरेसे वाटले. जीवनातील प्रश्नांविषयी काही प्रमाणात आस्था असलेली, व्यवस्थित बेतलेली, सुरेख आटोपशीर वर्णने असलेली, चटका लावणारी एक **नेट**की कादंबरी असे तिचे वर्णन केल्यास ते यथायोग्य ठरेल. पण **रोड्स टू फ्रीडम, कापुट, द पेंटेड बर्ड** यांसारखी पुस्तके युद्धपूर्व काळापासून युद्धोत्तर काळापर्यंतचे विवक्षित तपशीलांनी गच्च भरलेले, आणि म्हणून जास्त दाहक, प्रत्ययकारी असे जे जीवनदर्शन देतात ते **रणांगण**मध्ये मिळत नाही. एकूण आवाक्याच्या बाबतीत ही कादंबरी **वॉर अँड पीस**च्या जवळपासही येऊ शकत नाही. मुख्यतः आगबोटीत घडलेल्या, नेहमीच्या व्यामिश्र जगण्याच्या प्रवाहापासून तोडलेल्या (डी-काँटेक्श्चुअलाइझ्ड) जीवनाच्या बव्हंशी रोमँटिक, काहीशा स्वप्नरंजनात्मक दर्शनाला आपोआप प्रतीकात्मकता प्राप्त झाली. आणि आज **रणांगण** ही एक मोठी वाङ्मयकृती म्हणून मान्यता पावली आहे. सर्वंकष विनाशाचा जवळून घेतलेला, अगदी नजीकहून पाहिलेला अनुभव आपल्या गाठी असता तर ही मूल्यनात्मक चूक आपल्या हातून झाली नसती. स्वभावतः







मानवजीवनसन्मुख अशा वाङ्मयकलेच्या संदर्भात अशी चूक होणे अक्षम्य आहे.

एखाद्या कादंबरीतील जीवनदर्शनाबाबत, मूल्यव्यवस्थेबाबत जर आपण अशा चुका करीत असलो तर आत्मनिरीक्षण करण्याची आपल्याला निकडीची गरज आहे हे लक्षात यायला हवे. आपले जीवनदर्शन **आपल्या** जीवनावर आधारलेले असायला हवे; आपली मूल्यव्यवस्था **आपल्या** समाजाचे प्रश्न सोडविताना, सोडविण्यासाठी निर्माण व्हायला हवी. गेल्या दीडशे वर्षातल्याप्रमाणे भरभृत राहून चालणार नाही. आपल्या वाङ्मयाच्या व एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून भारतीय जीवनाच्या दृष्टीने पाहता या चुका यापुढे टाळायलाच हव्यात. आपल्या समाजजीवनाचा मध्यवर्ती स्रोत शोधून काढला पाहिजे व तेथे जीवन जगताना घडवताना आपले स्वत्व शोधले पाहिजे. हा मध्यवर्ती स्रोत कोठे सापडेल ?

महाराष्ट्रातील सहा कोटी लोकांपैकी पाच लाख लोक दरवर्षी विठ्ठलदर्शनासाठी जमतात. म्हणजे जवळजवळ दहा टक्के लोकांना त्यांचा आत्मिक-मूल्यात्मक-वाङ्मयीन जीवनरस वारकरी जीवनाच्या व वाङ्मयाच्या परंपरेतून मिळतो. दर वारकऱ्याच्या घरातील एकदोन आप्तेष्टांवर त्याचा थोडाबहुत परिणाम घडतो असे मानले तर हे लक्षात येईल की, एकूण महाराष्ट्राच्या दैनंदिन जीवनात पाश्चात्त्य विद्याविभूषितांना जे स्थान आहे त्यापेक्षा कितीतरी जास्त महत्त्वाचे स्थान वारकऱ्यांच्या व तत्सम इतर संप्रदायांना व त्यांच्या मौखिक परंपरांना आहे. या परंपरेचे **आतून** ज्ञान मिळविले नाही तर त्यांच्या वाङ्मयाचे विश्लेषण व मूल्यमापन कसे करायचे हे केवळ इंग्रजीवर पोसलेल्या समीक्षकांना जमेल असे वाटत नाही. कारण **ज्ञानेश्वरी**सारख्या प्रचंड आवाक्याच्या तत्त्वचिंतनात्मक वाङ्मयकृतीला पूर्ण न्याय मिळवून देऊ शकेल असा संकल्पनात्मक व्यूह इंग्रजी समीक्षेत उपलब्ध नाही. त्यांना त्याची जरुरी पडली नसणार; कारण इंग्रजीत या वाङ्मयप्रकारातली या तोलाची वाङ्मयकृती कोठे आहे ? अॅलेक्झँडर पोपचे **एसे ऑन मॅन** हे काव्य **ज्ञानेश्वरी**च्या जवळपास पोचण्याच्या गुणवत्तेचे नाही. आपल्याकडे **ज्ञानेश्वरी**ला जे स्थान आहे ते पोपच्या या काव्याला इंग्रजी वाङ्मयपरंपरेत नाही. खरे म्हणजे हा एकच मुद्दा आपल्याकडे आंग्लविद्याविभूषितांमध्ये सध्या प्रचलित असलेल्या वाङ्मयीन संकल्पनाव्यूहाचा पुनर्विचार करण्यासाठी आपल्याला प्रवृत्त करायला पुरेसा आहे.

वरील सांप्रदायिकांच्या जीवनप्रकारांबरोबर व मौखिक वाङ्मयाबरोबर नव्याने बोलू-लिहू लागलेल्या ग्रामीण व दलित जनतेचा, त्यांच्या जीवनप्रकारांचा, आर्थिक-सामाजिक स्थितीचा, त्यांच्या आकांक्षांचा, त्यांच्या वाङ्मयाचा विचार केला की, आपल्या समाजाचा मध्यवर्ती जीवनस्रोत कोठे आहे हे शोधण्याच्या कामी बरीच मदत होईल. येथे हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, जुन्याच्या केवळ पुनरुत्थानातून काहीही मिळणार नाही; कारण ग्रामीण व दलित या वर दिलेल्या दोन्ही गटांतील लोकजीवनाचे प्रकार बदलत आहेत. उदाहरणार्थ, नगदी पिके घेणाऱ्या शेतकऱ्यांमध्ये भांडवलशाहीकरण होते आहे; दुसरे म्हणजे, दलित समाजाला नवी अस्मिता लाभली आहे. एका नव्या विचाराच्या पुढारीवर्गाचे अस्तित्व प्रकर्षाने जाणवू लागले आहे. दुर्दैवाची गोष्ट अशी की, एकोणिसाव्या शतकातील उच्च वर्णीयांप्रमाणे हा नवा पुढारीवर्ग आंग्लाळण्याची, म्हणजे परात्मभावाने पछाडला जाण्याची शक्यता बरीच आहे. इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांबाबतची जिल्हा परिषदांची वाढती मागणी हे याचेच द्योतक आहे. नव्या विद्यांचे माध्यम म्हणून समाजाला इंग्रजी **भाषेची** गरज वाटावी हे स्वाभाविक आहे. पण त्या माध्यमातून जी मूल्ये, विचार, भावनात्मक दृष्टिकोण येतात, त्यांची नीट पारख केली नाही तर पुन्हा एक फार मोठी चूक घडणार आहे.

ब्रिटिशांकडून गेल्या दीडशे वर्षांत आपल्याला काहीच मिळाले नाही, असे मला सुचवायचे नाही. जे जे पाश्चात्त्य ते ते वाईट असेही माझे म्हणणे नाही. पाश्चात्त्यांकडून आपल्याला जीवनाचे नियमन करणारी काही महत्त्वाची मूल्ये मिळाली हे मान्य करायलाच हवे. उदाहरणार्थ, मानवी व्यक्तीची प्रतिष्ठा, एक प्रकारचे व्यक्तिस्वातंत्र्य, समानता, विज्ञाननिष्ठा. **आपल्या** निकडीच्या गरजा म्हणून या गोष्टी आपल्या समाजाने उत्स्फूर्तपणे निर्माण

अनुक्रमणिका





केल्या व झगडून त्या प्रस्थापित केल्या असे झाले नाही हे खरे. त्यांची केवळ वैचारिक पातळीवर आयात करण्यात आली. म्हणून ती येथे रुजायला बराच काळ लागला. समाजजीवनात ती प्रत्यक्ष जगताना त्यांना आपल्या परिस्थितीला योग्य असा आकार आपण अजूनही देऊ शकलो नाही. हे सर्व जरी खरे असले तरी त्यांनी आपल्या समाजात नवे विचारप्रवाह सुरू केले, अल्प का होईना पण काही प्रमाणात समाजपरिवर्तन घडवून आणले हे मान्य करायला हवे. या नाण्याच्या दुसऱ्या बाजूचा विचार आपण थोडा नंतर करणार आहोत.

आणखी असे की, जे जे मध्यमवर्गीय, पांढरपेशीय ते ते सर्व संकुचित, मूल्यहीन, बिनकण्याचे, किडके, ढोंगी असे मी मानीत नाही. रानडे, टिळक, आगरकर, गोखले, शिंदे, सावरकर, डांगे, रणदिवे हे सर्व ज्या वर्गातून आले त्या वर्गाबद्दल अशी दृष्टी बाळगणे चूक ठरेल. मध्यमवर्गाचे जे दोष सांगितले जातात ते इतर वर्गांतही दिसतात. पुन्हा असे की, आजकालचा मध्यम वर्ग केवळ ब्राह्मण-कायस्थ-सारस्वतांपुरता मर्यादित राहिलेला नाही. त्यात सर्व जातींचे लोक समाविष्ट झालेले आहेत व होत आहेत. येथे एका घटिताचा उल्लेख करावासा वाटतो. आंबेडकरांचे वडील सैन्यात अधिकारी होते, त्यांचा पेशा शिक्षकाचा होता, त्यांची आर्थिक स्थिती बरी होती, घरात सुसंस्कृत, कबिरादींनी संपन्न केलेले वातावरण होते, हे पाहता आंबेडकरांनाही बहुतेक मध्यमवर्गीय म्हणावे लागेल असे वाटते.

वरील विवेचनावरून असे लक्षात येईल की, समाजाच्या अशा विस्तारलेल्या एकूण संदर्भात जेव्हा आपण गोष्टींकडे बघायला लागू, समाजातील संस्थांच्या बांधणीचे प्रश्न तपासायला लागू तेव्हाच आपल्या विचारांना, मूल्यांना, वाङ्मयाला सामाजिकतेचे परिमाण लाभेल. यात जेव्हा आपल्याला नव्या मर्मदृष्टी (इन्साइट्स) मिळतील, तेव्हा आपल्या जीवनात व वाङ्मयात जिवंतपणाची व मोठेपणाची चिन्हे दिसू लागतील. जो संकुचितपणा पूर्वीच्या आंग्लविद्याविभूषितांमध्ये दिसत असे तोच दलित समाजात, त्याच्या वाङ्मयात निर्माण होण्याची शक्यता आहे. दलित लेखकांना, त्यांच्या समाजावर पिढ्यान् पिढ्या झालेल्या अन्यायाची तीव्र चीड आलेली असणे, त्यांची भाषा आग्रही व आक्रमक होणे हे सर्व स्वाभाविक आहे. पण मानवी अन्यायाची कक्षा काही जातींपुरती मर्यादित नाही हे त्यांना उमजायला हवे. त्यांच्यापैकी काहींना ते उमजले आहे व त्यामुळे ते आंबेडकरवादाबरोबर मार्क्सवादाचा आधार घेतात, स्त्रीदास्यविमोचनासाठीही ते लढताना दिसतात. न्यायासाठी चाललेल्या लढ्याचा असा विस्तार होणे हे महत्त्वाचे आहे. दलितांनी बहुजनसमाजाशी द्वंद्वात्मक एकता साधण्यात सर्वांचे हित आहे. दुसरे म्हणजे स्वतः दलितांनी, विशेषतः नवबौद्धांनी आत्मनिरीक्षण केले पाहिजे. बिदरच्या बादशहाकडून महारांनी मिळविलेल्या सनदेत जी सामाजिक विषमता अंतर्भूत आहे ती आजही नष्ट झाली आहे असे म्हणता येत नाही. ती काढून टाकण्याची जबाबदारी त्यांनी स्वीकारली पाहिजे. अशा वेगवेगळ्या मार्गांनी सुसंश्लेषित होणारे घटक म्हणून आपण जेव्हा जगायला लागू, व जगताना विचार करायला लागू तेव्हाच आपल्या जीवनाला व वाङ्मयाला सामाजिकतेचे परिमाण पूर्णपणे लाभेल. समाजजीवनाच्या भूमीवर पाय घट्ट रोवून वाङ्मयनिर्मिती करणे ही या प्रक्रियेची पहिली अवस्था होय.

पण इतकी सामग्री पुरेशी नाही. सामाजिकतेबरोबर अतिभौतिकीय, किंवा एका व्यापक अर्थाने **धार्मिक**[११] परिमाणही जीवनातील व वाङ्मयातील मोठेपणाला आवश्यक आहे. या मुद्द्याची थोडी फोड केल्यास एक संभाव्य गैरसमज टाळता येईल. विज्ञानाची प्रचंड प्रगती होत असताना अतिभौतिकीची किंवा धर्माची जरुरी काय? एक दिवस असा येणार नाही का की जेव्हा आपले सर्व प्रश्न केवळ विज्ञानाच्या साहाय्याने सुटलेले असतील? त्या दिवशी तरी आपण अतिभौतिकीच्या व धर्माच्या पाशातून मुक्त होऊ ना? विज्ञाननिष्ठांच्या या दाव्यात काही प्रमाणात तथ्य आहे हे निश्चित. आपल्यापुढचे अनेक प्रश्न 'ही घटना कशी, कोणत्या कार्यकारणनियमानुसार झाली?' या प्रकारचे असतात. त्यांना वैज्ञानिक उत्तरे मिळतात; विज्ञानाची प्रगती अशीच चालू राहिली तर ही उत्तरे जास्त जास्त नेमकी व परिपूर्ण होतील हे नक्की. पण अनेक वेळा माणूस असेही प्रश्न विचारतो की.

'ही घटना का झाली? का व्हावी? क्ष या सात्त्विक माणसाला असा दुर्धर व क्लेशदायक रोग का व्हावा? जीवन म्हणजे वेदनांची एक अखंड संवेदना ठरावी अशी शारीरिक विकृती एखाद्या नवजात अर्भकाला का व्हावी? मानवी मूल्यांचा आणि विश्वरचनेचा काही संबंध आहे की नाही?' हे प्रश्न वैज्ञानिक दृष्ट्या अवैध असतील; त्यांना मिळालेली उत्तरे ज्ञानंद नसतील. पण तरीही असे प्रश्न विचारणे व त्यांची उत्तरे शोधणे हे माणसाच्या स्वभावातच असावे. विज्ञानाची कितीही प्रगती झाली तरी माणसाची ही अतिभौतिकीविषयीची ओढ कमी होईल असे वाटत नाही म्हणूनच जीवनार्थसंपृक्त वाङ्मयकलेत ते वारंवार उपस्थित होते हे अपरिहार्य आहे. म्हणूनच **महाभारत**, **ज्ञानेश्वरी**, शेक्स्पिअरच्या शोकात्मिका, टॉल्स्टॉय, डॉस्टोव्हस्की यांच्या कादंबऱ्या या सर्वांमध्ये अतिभौतिकीय प्रश्न उपस्थित होतात; व या वाङ्मयकृतींचे मोठेपण काही प्रमाणात या प्रश्नांच्या उपस्थितीवर अवलंबून आहे हे निश्चित.

ज्या वाङ्मयकृती जीवनाला गंभीरपणे भिडतात त्यांच्यात जसे विश्वरचनेबद्दलचे प्रश्न निर्माण होतात तसे ते मानवी 'मी'बद्दलही अटळपणे निर्माण होतात. 'मी' कोण हा प्रश्न मनोवैज्ञाविक, सामाजिक, व अतिभौतिकीय पातळ्यांवर उपस्थित होतो. जर जाणिवेच्या पातळीवरील दोन मनांच्या संघर्षापलीकडे जाऊन नेणिवेतून उफाळणाऱ्या, वेळप्रसंगी आपला स्वतःचा तंत्रनिष्ठ आब, कलाकुसर, तोल, इत्यादींना उद्ध्वस्त करून टाकणाऱ्या लाटा अंगावर घेण्याचे धाडस मराठी लेखकांनी केले असते तर मोडून पडलेल्या का होईना पण मोठेपणाची ग्वाही देणाऱ्या वाङ्मयकृती आपल्याकडे आजच्या मानाने कितीतरी जास्त संख्येने दिसल्या असत्या. 'मी' हा वेगवेगळ्या सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक व्यूहांनी कसा घडतो हे शोधण्याचे प्रयत्न निकडीने व खोलात जाऊन केले गेले असते तर आपल्या वाङ्मयकृतींत जास्त चैतन्य व खोली दिसली असती. 'मी' विषयीचे अतिभौतिकीय प्रश्नही महत्त्वाचे आहेत. माणसाचा 'मी'पणा कशात आहे, त्याची आपस्याला ओळख कशी पटते, त्याची प्रतिष्ठापना कशी होते, 'मी' चा व एकूण विश्वाचा संबंध काय, 'मी' हा केवळ साक्षी आहे की कर्ताही आहे. या साक्षित्वाचे व कर्तेपणाचे संबंध काय, 'मी' मध्ये केवळ धनस्वरूपी गुण आहेत की ऋणस्वरूपीही गुण आहेत, दोन्ही असतील तर मानवधर्म (ह्युमनिझम) मानणाऱ्यांचे काय– हे सर्व प्रश्न महत्त्वाचे आहेत. उदाहरणादाखल शेवटच्या प्रश्नाचे थोडे विश्लेषण करू.

निसर्ग व कला यांच्यात भेद करताना कांटने असे म्हटले आहे की, निसर्गात कार्यकारणादी नियमांनुसार गोष्टी घडतात; उलटपक्षी जेव्हा मानवाच्या स्वतंत्र संकल्पशक्तीचे (द विल) प्रचोदन होते व तो संकल्पनांच्या साहाय्याने कार्य करतो तेव्हा कलानिर्मिती होते. कला म्हणजे केवळ ललित कला नव्हे. कलेतील एका वर्गात यांत्रिक कष्टाच्या साहाय्याने केलेल्या निर्मितीची गणना होते. ही निर्मिति–प्रक्रिया स्वतः सुखद नसते; तिच्यामधून जे निर्माण होते ते सुखद असते; हे यांत्रिक कष्ट, टाळता येण्यासारखे नाहीत म्हणूनच केवळ करायचे इतकेच. ललित कलानिर्मितीत मात्र निर्मितिप्रक्रिया व तिचे फल हे दोन्ही स्वभावतः सुखद असतात. ही निर्मिती पूर्णपणे मुक्त, स्वांतः सुखाय केलेली असते. मुक्त निर्मितिशीलता हे मुक्त मानवाचे एक केन्द्रीभूत वैशिष्ट्य आहे असे म्हणता येईल. पुढे मार्क्सनेही या सिद्धांताला उचलून धरल्याचे व त्याला एका नव्या संदर्भात बसविल्याचे दिसते.[१६] आतापर्यंतच्या वर्गाधिष्टित समाजाच्या इतिहासात माणसाला आपल्या जातिसत्त्वापासून दूर ठेवण्यात आले आहे. पण साम्यवादी क्रांतीनंतर हा परात्मभाव नाहीसा होईल, व ललित कलानिर्मितीत मानवाची मुक्त, आनंददायक, साध्यभूत अशी आत्मनिर्भर निर्मितिशीलता जशी आविष्कृत होते तशी ती इतर क्षेत्रांतही आविष्कृत होईल, असा मार्क्सचा विश्वास आहे. पण येथे शंकेची पाल मनात चुकचुकते. अगदी समाजवादी राष्ट्रांचा आजवरचा अनुभव पाहिला तर असा प्रश्न विचारावासा वाटतो की, मानवाच्या मुक्त निर्मितिशीलतेचा आविष्कार कलासाधना इत्यादी स्वरूपांतच दिसेल हे कशावरून? इतरांचा छळ करण्यासाठी निर्मिलेल्या यंत्रतंत्रांत तो दिसणारच नाही याची खात्री काय? माणूस मुळात चांगलाच आहे, विकृत समाजरचनेमुळे त्यात विकृती शिरल्या आहेत, समाजरचना बदलली की त्या विकृती जातील

अनुक्रमणिका

या विचारशृंखलेची सुरुवात माणसाच्या सत्त्वा-विषयीच्या एका अतिभौतिकीय श्रद्धेपासून झाली आहे. ही श्रद्धा समाजजीवनाचे नियमन करण्याच्या कामी उपयुक्त ठरली आहे व ठरते हे खरे; जीवनातल्या काही दुःखांपासून सुटण्याचे मार्ग शोधण्यासाठी आपण या श्रद्धेमुळेच प्रयत्नशील झालो; काही दुःखांचे निवारण करूही शकलो. पण मानव हा मुळात पूर्णपणे धनस्वरूपी आहे, अजिबात ऋणस्वरूपी नाही, या सिद्धांताला अनुभवाचा जेवढा पाठिंबा मिळायला हवा, तेवढा मिळालेला नाही हे सत्य आहे.

स्वतःला रॅशनॅलिस्ट म्हणविणाऱ्या लोकांना अतिभौतिक व धार्मिक गोष्टींची फार ॲलर्जी असते. त्यामुळे काही गोष्टींकडे त्यांचे दुर्लक्ष होते. महाराष्ट्रात आगरकरप्रणीत रॅशनॅलिझमने (खरे म्हणजे अनुभववादाने व उपयुक्ततावादाने) मराठी समाजाचे काही बाबतीत हित केले आहे यात शंका नाही. उदाहरणार्थ, त्याच्या स्वीकारामुळे निसर्गक्रमाविषयीच्या, वास्तवाच्या स्वरूपाविषयीच्या अनेक अंधश्रद्धांचे उच्चाटन करणे शक्य झाले आहे. पण अनुभववादामुळे माणसाच्या जीवनाला एकारलेपणा येतो हे या रॅशनॅलिस्ट लोकांच्या लक्षात येत नाही. विज्ञान हे वास्तवाचे ज्ञान मिळवून देते. पण वास्तवाविषयीचे भावनिक-मूल्यात्मक दृष्टिकोण देऊ शकत नाही. माणसाच्या व्यक्तित्वाला, अनुभवापलीकडे जायचे नाकारणारी बौद्धिकता हे एकच अंग असते हे खरे नाही. या बौद्धिकतेबरोबर इतरही अंगे असतात; व तीही महत्त्वाची असतात. त्यांच्या नियमनासाठी एका आगळ्या प्रकारच्या प्रतीकव्यूहाची गरज भासते. अनुभववादावर सर्वस्वी अवलंबून राहिल्यास माणूस या प्रतीकव्यूहाच्या निर्मितीची क्षमता गमावून बसेल अशी भीती वाटते. दुसरे असे की, जास्तीत जास्त लोकांचे जास्तीत जास्त सुख हे ध्येय समोर ठेवणे उपयोगी खरे; पण त्यालाही मर्यादा आहेत. उपयुक्ततावादाचा एक प्रमुख प्रणेता जॉन स्टुअर्ट मिल याला या मर्यादांची जाणीव होती. आपल्याकडील रॅशनॅलिस्ट म्हणविणाऱ्यांना त्यांची जाणीव आहे की नाही कोण जाणे.

येथे जाताजाता एक गोष्टीकडे वाचकाचे लक्ष वेधावेसे वाटते. आधुनिक भारताची बांधणी करण्यात मोठा भाग घेणाऱ्यांपैकी राममोहन रॉय, रानडे, फुले, टिळक, गांधी, शिंदे, विनोबा यांना व्यक्तिजीवन व समाजजीवन या दोन्ही संदर्भात धर्म आणि अतिभौतिकी यांची गरज भासली हे महत्त्वाचे आहे. अगदी अलीकडचे उदाहरण द्यायचे तर ते डॉ. आंबेडकरांचे देता येईल. आंबेडकर ज्या अन्यायाविरुद्ध आणि ज्या विवक्षित धनस्वरूपी मूल्यांच्या बाजूने झगडत होते, त्यासाठी त्यांना कोणत्याही धर्माची अपरिहार्य अशी गरज होती असे नाही. केवळ अनुभववाद, उपयुक्ततावाद, उदारमतवाद यांच्यावर विसंबून मानवाच्या जीवनातील सर्व प्रश्न सुटत नसतात या जाणिवेमुळेच त्यांनी बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला हे उघड आहे. काही दलित लेखक मानतात तशी धर्मस्वीकार ही एक स्ट्रॅटेजी नव्हती; धर्माची आवश्यकता हा आंबेडकरांच्या जीवनदर्शनातला एक अविभाज्य भाग होता.

येथे आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा लक्षात ठेवायला हवा. गेल्या दोनतीनशे वर्षांत पाश्चात्त्य देशांनी जे करून दाखविले ते इतके प्रचंड आहे की, त्यामुळे सर्व जग दिपून जाणे स्वाभाविक आहे. सर्व बाबतीत आज पाश्चात्त्यांसारखे व्हायला पाहिजे असे वाटणेही स्वाभाविक आहे. आपल्याकडच्या प्रचंड लोकसंख्येच्या अगदी प्राथमिक गरजा भागवायच्या असतील, परचक्रापासून स्वसंरक्षण करायचे असेल तर औद्योगीकरणाचा वेग वाढवायला पाहिजे यात काहीच संशय नाही. पण त्याचबरोबर हेही लक्षात ठेवायला हवे की, पाश्चात्त्यांनी या मार्गाने जाऊन जसे पुष्कळ मिळविले आहे तसे पुष्कळ गमावलेही आहे. उदाहरणार्थ, वातावरणाचा समतोल बिघडल्यामुळे आणि प्रचंड प्रमाणात संहार करू शकणाऱ्या शस्त्रास्त्रांचा शोध लागल्यामुळे व त्यांचा काही प्रमाणात वापर झाल्यामुळे सबंध मानवजातीला आधुनिक शास्त्रांसाठी किती किंमत मोजावी लागणार आहे याची कल्पना लोकांना येऊ लागली आहे. कदाचित एक दिवस असेही लक्षात येणे शक्य आहे की, गेल्या २०० वर्षांच्या संदर्भात जे प्रगती म्हणून मानले गेले ते २००० वर्षांच्या संदर्भात आत्मनाशाकडे जाणारी वाटचाल म्हणून मानले जाईल. येथे आणखीही एका मुद्द्याचा उल्लेख करायला हवा. गरजेपेक्षा अधिक असे जे उत्पादन (सरप्लस) होते

त्याचा विनियोग कसा करायचा याचे पाश्चात्त्य राष्ट्रांनी एक उत्तर गेल्या दोनशे वर्षांत दिले आहे. ते उत्तर म्हणजे या अधिकच्या उत्पादनाचा विनियोग जास्तजास्त उत्पादनासाठी करावा. प्रचंड उत्पादनाने माणसाच्या मूलभूत गरजा व्यवस्थितपणे भागविण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे; अनेक राष्ट्रांमध्ये सर्व उपभोग्य वस्तूंची रेलचेल झाली आहे. पण त्याचबरोबर नवे प्रश्नही निर्माण झाले आहेत. श्रीमंत राष्ट्रांकडे पाहिले की, 'सुखांची रेलचेल म्हणजे **मानवी संपन्नता** नव्हे' असे वाटू लागते. रशियासारखी समाजवादी राष्ट्रेही याला अपवाद नाहीत, यामुळे जास्त निराश वाटते. दुसरे एक उदाहरण घेऊ. पाश्चात्त्य श्रीमंत राष्ट्रांत व्यक्तिस्वातंत्र्याचे फार गोडवे गायले जातात. व्यक्तिस्वातंत्र्य चांगले हे खरे; पण अमर्याद व्यक्तिस्वातंत्र्यामुळे कुटुंबव्यवस्थेवर, माणसांच्या परस्परसंबंधांवर जे परिणाम झाले आहेत ते पाहता, असे व्यक्तिस्वातंत्र्य हे खरेच मानवजातीच्या हिताचे ठरले आहे की नाही याचा पुनर्विचार लोक आता करू लागले आहेत. सर्प्लसचे काय करायचे, व्यक्तिस्वातंत्र्याचे काय करायचे, या प्रश्नांना प्रत्येक समाज इहवादी, उपयुक्ततावादी उत्तर देईलच असे नाही. प्रत्येक समाजाचा, प्रत्येक कालखंडातील एकूण मूल्यव्यूह जसा असेल तसे त्याचे उत्तरही असेल. वरील विवेचनावरून अनुभववाद, इहवाद, उपयुक्ततावाद ही एकूण मानवजातीची जीवनातील अंतिम प्रश्नांना दिलेली अखेरची उत्तरे नव्हेत हे ध्यानात येईल. आणि पाश्चात्त्य देशांकडे जीवनविषयक एकमेव आदर्श नमुना म्हणून पाहणे हे चूक आहे, असेही वाटू लागेल.

जीवनार्थसंपृक्त अशा वाङ्मयकलेत परतत्त्वस्पर्श, अतिभौतिकीय वेध यांची काय गरज आहे याविषयी आपण याआधी जी चर्चा केली आहे तिच्यामुळे एक गैरसमज निर्माण होण्याची शक्यता आहे; तिचे निराकरण करायला हवे. अतिभौतिकीय किंवा धार्मिक चौकट प्राप्त झाली की, जीवनातील भावनादींचे सप्तरंग लोप पावून केवळ सात्त्विकतेची धवलता राहील अशी काही लोकांना भीती वाटते. भारतात शोकात्मिका निर्माण झाली नाही याची खंत बऱ्याच आधुनिकांना वाटते आणि याचे खापर भारतीयांचा कर्मसिद्धांत व पूर्वजन्मसिद्धांत यांवर व एकूण धार्मिकतेवर फोडण्यात येते. युरोपातील शोकात्मिकेच्या अस्ताचे खापर मानवाच्या अंतिम भल्याचे निश्चित आश्वासन देणाऱ्या ख्रिस्ती धर्मावर व मार्क्सवादावर फोडले जाते. धर्मावर व सत्याच्या अंतिम विजयावर पूर्ण विश्वास असलेल्या ख्रिस्त व गांधी यांना आयुष्याच्या शेवटच्या काळात प्रचंड एकटेपणा व यातना यांचाच अनुभव घ्यावा लागला, हे या संदर्भात ध्यानात ठेवायला हवे. इतिहासातील यादृच्छिकतेच्या (चान्सिनेस ऑफ हिस्टरी) अंशामुळे मार्क्सवाद्यांना वेळोवेळी दिङ्मूढ केले असणार यात शंका नाही.

आपल्याकडील केवलाद्वैती किंवा चिद्विलासवादी मतप्रणालीच्या पुरस्कर्त्यांना बाहेरच्या खलांशी व दुःख, मोह या मानसिक शत्रूंशी सतत झगडावे लागले आहे, यावरूनही वर उल्लेखिलेल्या गैरसमजाचे निराकरण होऊ शकेल. विद्यारण्याच्या **जीवनमुक्तिविवेका**तील ज्ञानोत्तर चालणाऱ्या अंतर्बाह्य झगड्याची चर्चा या संदर्भात महत्त्वाची ठरेल. आणि तुकारामातही याची उत्तम साक्ष मिळते. झगडणे शेवटपर्यंत चालूच असते. म्हणून—

अवघी भूते साम्या आली । देखिली म्यां कैं होतीं ।।
विश्वास तो खरा मग । पांडुरंगकृपेचा ।।
माझी कोणी न धरो शंका । हो कां लोकां निर्द्वंद्व ।।
तुका म्हणे जें जें भेटे । तें तें वाटे मी ऐसे ।।

याच्याच बरोबर—

तेव्हाऱ्यावरि विंचू आला । देवपूजा नावडे त्याला ।
तेथें पैजारेचे काम । अधमासि तो अधम ।।

आणि

रात्रंदिन आम्हा युद्धाचा प्रसंग । आंतर्बाह्य जग आणि मन ।

हेही मिळते. तसेच ज्ञानेश्वराचा गुरू निवृत्तिनाथ याला आपली धाकटी भावंडे आपल्या आधी इहलोक सोडून गेल्याचे पाहावे लागले व उदासीन होऊन 'ज्येष्ठाच्या हि आधीं कनिष्ठानें जाणें । केलें नारायणें उफराटें ।। उफराटें वाटे माझें मनीं । वळचणीचे पाणी आढ्या गेले ।।' असे आर्त उद्गार काढावे लागले.

वाङ्मयकलेचा स्वभावच असा आहे, समाजजीवनाच्या ओघात तो असाच घडला आहे की,

अनुक्रमणिका

जीवनार्थाला अभिमुख राहूनच वाङ्मयकला जगू शकते, रसरसून वाढू शकते. म्हणून वाङ्मयकृति-समीक्षा प्रामुख्याने जीवनार्थाच्या अंगाने होणे हे क्रमप्राप्त आहे. वाङ्मयकृतीतले जीवनदर्शन व जीवनमूल्ये यांची चिकित्सा व मूल्यमापन करणे हे समीक्षकाचे प्रमुख कर्तव्य आहे. ते जो व्यवस्थितपणे करीत नाही तो वाङ्मयीन समीक्षकच नाही. पण हे करीत असताना असे लक्षात येते की, फॉर्मच्या व्यवस्थितपणे केलेल्या चिकित्सेशिवाय वाङ्मय-समीक्षा पूर्ण होऊच शकत नाही. **सौंदर्यमीमांसे**त दाखविल्याप्रमाणे 'फॉर्म' या शब्दाला वेगवेगळे अर्थ आहेत. त्यांत शब्दयोजना, शैली, वृत्तरचना, प्रतिमा व त्यांचा व्यूह, कथानकाची मांडणी, निवेदनाची पद्धती, वाङ्मयप्रकारांचे संकेत इत्यादी सर्व बाबींचा समावेश होतो. माझ्या तिन्ही बृहत्‌लेखांत या सर्वांकडे आवर्जून लक्ष पुरविले आहे. उदाहरणार्थ, मुक्तिबोधांवरील बृहत्‌लेखात **क्षिप्रा**, **सरहद्द** व **जन हे**... यांच्याकडे एक कादंबरी–त्रय (ट्रिलजी) म्हणून पाहता येईल का? त्यांच्या संश्लेषणासाठी लेखकाने कोणकोणती साधने वापरली आहेत? याची चर्चा अगदी सुरुवातीलाच केली आहे. शांतारामांच्या शब्दकळेचे व शैलीचे विश्लेषण, कमल देसाईंच्या 'महादेववाडी' या कथेच्या संश्लेषण-तत्त्वाची चर्चा यांचाही उल्लेख येथे उदाहरणादाखल करता येईल. मध्यंतरी आपल्याकडे फॉर्मचा जो उदोउदो झाला तो ऐकून मराठीतील फॉर्मल समीक्षेकडे वळावे तर तेथेही निराशा पदरी येते. वाङ्मयकृतींचा फॉर्मच्या दृष्टिकोणातूनही आपल्याकडे चांगला विचार झालेला नाही. फॉर्मवर चांगली पुस्तके नाहीत. उदाहरणार्थ, आपल्याकडे पर्सी लबकच्या **क्राफ्ट ऑफ फिक्शन**च्या तोडीचा ग्रंथ निर्माण झालेला नाही.

एकसत्त्वतर्काभास टाळला आणि वाङ्मयकलेची स्वाभाविक जीवनार्थाभिमुखता लक्षात ठेवली की, वाङ्मय किंवा काव्य हे जीवनावरील भाष्य आहे या मॅथ्यू आर्नल्डच्या सिद्धांतात खूप तथ्य आहे हे पटू लागते. समाजाच्या आत्मिक (–जीवनदर्शनात्मक + जीवनमूल्यात्मक–) सुस्थितीची काळजी घेणे हे वाङ्मयाचे **प्रमुख** कार्य आहे. हे कार्य विवक्षित वाङ्मयकृतींमध्ये कसे झाले आहे याची चिकित्सा व मूल्यमापन करणे हे वाङ्मयसमीक्षकाचे काम आहे. म्हणजे पर्यायाने वाङ्मयकृतींच्या निर्मात्याप्रमाणे त्यांचा समीक्षकही समाजाच्या आत्मिक सुस्थितीशी संबंधित आहे. वाङ्मयकृती निर्माण करणे व तिची समीक्षा करणे या दोन्ही गोष्टी करमणूक व्हावी म्हणून केलेल्या नसतात; त्या नैतिक जबाबदारीने करण्याच्या गोष्टी आहेत.

एकेक लेखक घेऊन त्याच्या सर्व वाङ्मयकृतींची सर्वांगीण चिकित्सा करावी, जीवनाच्या विशाल संदर्भात त्यांचा अर्थ लावावा, त्यांच्यातून कोणते जीवनदर्शन व मूल्यव्यूह उभे राहतात याचा शोध घ्यावा, रचना–अभिव्यक्तीची कोणती कौशल्ये त्यांच्यात प्रामुख्याने दिसतात हे पाहावे, त्यांच्याबाबत निश्चित अभ्युपगम पुढे मांडावेत, त्यांच्या समर्थनार्थ **फक्त वाङ्मयकृतींमधूनच** मिळालेले भरपूर पुरावे द्यावेत अशा इच्छेने मी गेल्या तीन–चार वर्षांत या आधी उल्लेखिलेले बृहत्–समीक्षा-लेख लिहिले. वाङ्मयीन मोठेपणाची वर चर्चिलेली काही वैशिष्टचे ज्यांच्यात विवक्षित प्रमाणात दिसली त्यांच्याकडे मी वळलो; उदाहरणार्थ, मी निवडलेल्या लेखकांत समाजजीवनाच्या भूमीवर पाय घट्टपणे रोवलेले असणे, समाजबांधणीचा, त्यातील संस्थांच्या बांधणीचा विचार केलेला असणे, अतिभौतिकी, 'मी'चा खोलवर जाणारा शोध ... यांपैकी कोणते तरी एकदोन गुण विशिष्ट प्रमाणात आहेत. हे लेखक मोठे आहेत असा माझा दावा नाही. गेल्या अनेक वर्षांत आपल्याकडे वाढलेले सर्वांगीण दारिद्रय पाहता, आज किंवा नजीकच्या भविष्यकाळात मराठीत खरोखरी मोठा लेखक निर्माण होईल असे वाटत नाही. पण इतके मात्र निश्चित की, मी निवडलेले लेखक ज्या क्षेत्रात काम करीत होते किंवा आहेत तेथेच मोठेपणाला आवश्यक असे पाणी लागेल व समृद्धी अवतरेल असा माझा विश्वास आहे. माझा शोध आता कोठे सुरू झाला आहे. इतरही काही लेखकांवर लिहिण्याचा माझा मनोदय आहे. माझे विश्लेषण व मूल्यमापन काहींना पटणार नाही. त्यांनी ते पुरेशा गंभीरपणे 'तळटिपांच्या पैंजणांसहित' दिलेल्या पुराव्यानिशी जरूर खोडून काढावेत. या वादांच्या ओघात जर समीक्षा व वाङ्मयकृतिनिर्मिती या नैतिक जबाबदारीने करायच्या कृती आहेत हे संबंधितांना पटले तर माझे उद्दिष्ट सफल झाले असे मी समजेन.

संदर्भ व टीपा :

१. 'आस्वाद' या शब्दाबद्दल थोडे विवेचन येथे करणे आवश्यक आहे. त्याला धनस्वरूपी मूल्यार्थ आहे. त्याचे वर्णनपर अर्थ वेगवेगळे असले, तरी दुर्दैवाने त्यांपैकी एका अर्थावर मराठीत अतिरिक्त-भर देण्यात आलेला आहे; कदाचित या दुर्दैवाची मुळे फार पूर्वीच्या काळापर्यंत पोचण्याचीही शक्यता आहे. 'रसास्वाद' व 'रसग्रहण' या शब्दांबद्दलही असेच म्हणावे लागते. सामान्यतः नायक-अभिनवगुप्तापासून रसचर्चेत भावनात्मकतेला, साधारणीकृत भावांच्या चर्वणेला, ते भाव प्रत्यक्ष अनुभवण्याला (अंडरगोइंग इमोशन्स) बरेच महत्त्व मिळालेले आहे. वाङ्मयकृतीच्या वाचनाची परिणती वाचकाच्या मनात साधारणीकृत भावांचे संक्रमण झाल्याने होते असा समज साहजिकच रूढ झाला. भावावस्थेला इतके अतिरिक्त महत्त्व मिळाल्याने स्वाभाविकपणे इतर मानसिक प्रक्रियांचे– उदाहरणार्थ, बौद्धिक प्रक्रियांचे– महत्त्व कमी झाले. वाङ्मयकृतीमुळे निर्माण झालेल्या भावावस्थेचा आविष्कार हा साधा भावाविष्कारच असतो, तो तसाच असायला पाहिजे, वाङ्मयव्यवहारात बौद्धिकतेला खरे पाहता वावच नाही, त्यात तर्ककर्कश चर्चा तर मुळीच नको, इत्यादी समज आपल्याकडे प्रसृत झाले असतील तर त्यात नवल नाही. परंतु मी 'आस्वाद' हा शब्द इतक्या संकुचित अर्थाने वापरीत नाही; मी तो 'वाचन' या व्यापक अर्थाने वापरतो. या वाचनात विश्लेषणादी बौद्धिक प्रक्रिया व मूल्यमापन अंतर्भूत आहेत, इतकेच नाही तर त्यांना केवळ भावनानुभव घेण्यापेक्षा जास्त महत्त्व आहे. वर्गात **किंग लियर शिकविणे** म्हणजे पहिल्या बाकावर बसलेल्या एखाद्या मुलीपुढे गुडघे टेकून 'Upon such sacrifices, my Cordelia, gods themselves throw incense.' असे म्हणून सर्वांना **रडायला लावणे नव्हे**; तसेच वाङ्मयकृतीचे वाचन करणे व तिची समीक्षा करणे म्हणजे सामुदायिक गदगदणे नव्हे. वाचन करणे, समीक्षा करणे, शिकविणे या क्रियांमध्ये इतर व जास्त महत्त्वाच्या गोष्टींचा अंतर्भाव होतो याची जाण होणे हे मराठी समीक्षेच्या घसरगुंडीच्या काळात फार महत्त्वाचे आहे.

२. मार्क्सवादी काहीही म्हणोत, पण त्यांनाही शब्दप्रामाण्याचा मोह सुटलेला नाही, हे येथे नमूद करायला हवे. ब्रिटिशपूर्व काळात भारतात **एशियाटिक मोड ऑफ प्रॉडक्शन** अस्तित्वात होते असे म्हणताना रजनी पाम दत्त यांस मार्क्सचा आधार लागतो (पहा : त्यांचे **India Today**, P. P. H. 1947, प्रकरण ४); या विश्लेषणाला विरोध करताना इर्फान हबीब यांनाही मार्क्सचाच आधार लागतो (पहा : त्यांचा १९८३ च्या मार्क्स सेन्टेनरी कॉंग्रेसमध्ये सादर केलेला लेख 'Marx's Perception of India'– हा लेख **The Marxist** या नियतकालिकात १९८३ मध्ये प्रसिद्ध झाला आहे.) **पॅरिस मॅन्युस्क्रिप्ट्स व ग्रुंड्रिस** यांचा आजकाल जो विशेष अभ्यास होतो आहे त्याचे कारणही शब्दप्रामाण्याविषयीची ओढ हेच असावे.

३. D. D. Kosambi : **The Culture and Civilization of Ancient India In Historical Outline** (repr. 1977, Vikas Publishing, ch. V) 'In the middle of the Gangetic basin there were many entirely new teachers of whom the Buddha was only one... The Buddha himself took over and extended the teaching of two older contemporaries Alara of an Aryan Kalama family, and Uddaka, son of Rama. Therefore, Buddhism cannot be treated solely as a personal achievement of its unquestionably great founder nor was its decline due to the imperfections of humanity. Obviously, the simultaneous rise of so many sects of considerable appeal and prominence in one narrow region implies some social need that older doctrines could not satisfy." (See pp. 97–100)

४. Marx and Engels : **Literature & Art**, Selections from their writings, Current Book House, Bombay, 1952; pp. 9–10.

५. A. C. Bradley : 'Poetry For Poetry's Sake', in **Oxford Lectures on Poetry**, Macmillan, London, repr. 1962. (First Edition 1909) प्रस्तुत निबंध १९०९ सालचा आहे. त्यातील पुढील उतारे पाहा : (a) 'And, finally, poetry being poems, we are to think of a poem as it actually exists; and, without aiming here at accuracy, we may say that an actual poem is the succession of experiences– sounds, images, thoughts, emotions– through which we pass when we are reading as poetically as we can' (p. 4. येथे आपण काव्याची व्याख्या देण्याचा प्रयत्न करीत नसल्याचे ब्रॅड्लीने पुढे स्पष्ट केले आहे; p. २८ पहा.) (b) Pure poetry is not the decoration of a preconceived and clearly defined matter : it springs from the creative impulse of a vague imaginative mass pressing for development and definition... When he [the poet] began and while he was at work, he did not possess his meaning; it possessed him. It was not a fully formed soul asking for a body : it was an inchoate soul in the inchoate body of perhaps two or three vague ideas and a few scattered phrases. The growing of this body into its full stature and a perfect shape was the same thing as the gradual self definition of the meaning.' (pp. 23–24) (c) 'When you are reading a poem, I would ask– not analysing it, and much less criticizing it, but allowing it, as it proceeds, to make its full impression on you through the exertion of your recreating imagination– do you then apprehend as one thing a certain meaning or substance, and as another thing certain articulate sounds, and do you somehow compound these two ? Surely you do not, any more than you apprehend apart, when you see some one smile, those lines in the face which express a feeling, and the feeling that the lines express... in poetry the meaning and the sounds are one : there is.. a resonant meaning, or a meaning resonance... And in like manner, when you are reading **Hamlet**, the action and the characters are not something which you conceive apart from the words; you apprehend them from point to point **in** the words, and the words as expressions of them. Afterwards, no doubt, when you are out of the poetic experience but remember it, you may by analysis decompose this unity, and attend to a substance more or less isolated. But these things are in your analytic head, not in the poem, which is **poetic** experience. And if you want to have the poem again, you cannot find it by adding together these two products of decomposition; you can only find it by passing back into poetic experience (pp. 14–15).

६. 'स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पना' या विषयीच्या गॅलीच्या सिद्धांतासाठी पहा : रा. भा. पाटणकर : **सौंदर्यमीमांसा**, दुसरी आवृत्ती, कॉंटिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९८१, पृ. ७०–७५.

७. 'Yet, since the genius is one of nature's elect– a type that must be regarded as but a rare phenomenon– for other clever minds his example

gives rise to a school, that is to say a methodical instruction according to rules, collected, so far as the circumstances admit, from such products of genius and their peculiarities. And, to that extent, fine art is for such persons a matter, of imitation, for which nature, through the medium of a genius, gave the rule.' I. Kant : **Critique of Judgement**, tr. James Creed Meredith, Oxford, repr. 1964, p. 181.

८. ' Genius can do no more than furnish rich **material** for products of fine art; its elaboration and its **form** require a talent academically trained, so that it may be employed in such a way as to stand the test of judgement.' Ibid, pp. 171-72

९. Ibid, pp. 175-80.

१०. Taste, like judgement in general, is the discipline (or corrective) of genius. It severely clips its wings, and makes it orderly or polished; but at the same time it gives it guidance, directing and controlling its flight, so that it may preserve its character of finality. It introduces a clearness and order into the plenitude of thought, and in so doing gives stability to the ideas, and qualifying them at once for permanent and universal approval, for being followed by others and for a continually progressive culture. And so, where the interests of both these qualities clash in a product, and there has to be a sacrifice of something, then it should rather be on the side of genius; and judgement, which in matters of fine art bases its decision on its own proper principles, will more readily endure an abatment of the freedom and wealth of the imagination, than that the understanding should be compromised.

The requisites of fine art are, therefore, **imagination, understanding, soul** and **taste**.' (Ibid, p. 183) येथे प्रतिभेचा उल्लेखसुद्धा नाही हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे.

११. Seeing, then, that the natural endowment of art (as fine art) must furnish the rule, what kind of rule must this be? It cannot be one set down in a formula and serving as a precept –for then the judgement upon the beautiful would be determinable according to concepts. Rather must the rule be gathered from the performance, i. e. from the product, which others may use to put their own talent to the test, so as to let it serve as a model, not for **imitation,** but for **following**. The possibility of this is difficult to explain. The artist's ideas arouse like ideas on the part of his pupil, presuming nature to have visited him with a like proportion of the mental powers. For this reason the models of fine art are the only means of handing down this art to posterity. This... cannot be done by mere description (especially not in the line of the arts of speech), and in these arts, furthermore, only those models can become classical of which the ancient, dead languages, preserved as learned, are the medium.' (Ibid, pp. 170–171)

१२. In wholes of a higher kind than the whole of mere quantity the parts no longer repeat each other. They are not merely distinct but different. Yet the common or continuous nature shows itself within each of them... the parts of a concrete system, an aesthetic product, a mind, or a society, might be called members.

But every kind of whole is an identity, and its parts are always differences within it.' Bernard Bosanquet. **The Essentials of Logic**, Macmillan, London, repr. 1928, pp. 57–58

त्याचप्रमाणे पहा – Bernard Bosanquet : **Implication and Linear Inference**, Macmillan, London, 1920.

१३. माधव आचवलांच्या **किमया** (पुणे, १९६१) पासून विजया राजाध्यक्ष यांच्या **कवितारती** (पुणे, १९८१) व अनुराधा पोतदार यांच्या **सहकंप** (पुणे, १९८३) पर्यंतच्या बऱ्याच लेखकांना तथाकथित आस्वादक समीक्षापद्धतीची लागण झालेली असल्याने या पद्धतीविषयीचा इशारा पुन्हा द्यावासा वाटणे स्वाभाविक आहे.

१४. 'The talent for science is formed for the continued advances of greater perfection in knowledge, with all its dependent practical advantages, as also for imparting the same to others. Hence scientists can boast a ground of considerable superiority over those who merit the honour of being called geniuses, since genius reaches a point at which art must make a halt, as there is a limit imposed upon it which it cannot transcend. This limit has in all probability been long since been attained.' I Kant : op. cti. p. 170.

१५. धर्माच्या संकल्पनेविषयी बरेच गैरसमज आहेत; त्या सर्वांचे निराकरण करण्याची ही जागा नव्हे. पण काही मुद्द्यांचा उल्लेख करायलाच हवा. धर्माच्या संकल्पनेत ईश्वराचा समावेश करावाच लागतो असे नाही. दुसरे असे की, धार्मिकता म्हणजे केवळ नैतिकता नव्हे. धर्मात नैतिकतेखेरीज आणखी एका घटकाचा समावेश होतो. तो घटक म्हणजे कोणते तरी विश्वदर्शन (वर्ल्ड व्ह्यू). बौद्ध धर्माचा परिचय असल्यास वरील मुद्द्यांचा खुलासा होईल.

१६, मार्क्सने आपल्या **Economic and Philosophic Manuscripts of 1844** मध्ये (Progress Publishers, Fifth Revised Edition, 1977) Estranged Labour या संकल्पनेची चर्चा केली आहे. (पृ. ६६–८०) या चर्चेतील मजकूर पहावा :– Man is a species being... because he treats himself as a **universal** and therefore a free being... For labour, **life activity, productive life** itself, appears to man in the first place merely as a **means** of satisfying a need– the need to maintain physical existence. Yet the productive life is the life of the species. It is life– engendering life. The whole character of a species– its species-character– is contained in the eharacter of its life activity; and free, conscious activity is man's species-character. Life itself appears only as a means to life. ...Conscious life activity distinguishes man immediatly from animal life activity. It is just becaıse of this that he is a species-being. Or only because he is a species-being that he is a conscious heing, i. e., that his own life is an object for him, Only beeause of that is his activity free activity. Estranged

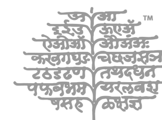
labour reverses this relationship, so that it is just because man is a conscious being that he makes his life activity, his **essential being,** a mere means to his **existence.**

...Admittedly animals also produce. They build themselves nests, dwellings, like the bees, beavers, ants, etc. But an animal only produces what it immediately needs for itself or its young... It produces only under the dominion of immediate physical need, whilst man produces even when he is free from physical need and only truly produces in freedom therefrom. An animal's product belongs immediately to its physical body, whilst man freely confronts his product. An animal forms objects only in accordance with the standard and the need of the species to which it belongs, whilst man knows how to produce in accordance with the standard of every species, and knows how to apply everywhere the inherent standard to the object. Man therefore also forms objects in accordance with the laws of beauty.

... The object of labour is therefore, the **objectification of man's species-life** : for he duplicates himself not only, as in consciousness, intellectually, but also actively, in reality, and therefore he sees himself in a world that he has created. In tearing away from man the object of his production, therefore, estranged labour tears from him his **species-life,** his real objectivity as a member of the species, and transforms his advantage over animals into the disadvantage that his inorganic body, nature, is taken away from him.

Similarly, in degrading spontaneous, free activity to a means, estranged labour makes man's species life a means to his physical existence. (pp. 72–74)




मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

दलित चळवळीचे प्रादेशिक स्वरूप*

सुनील शंकर आडगांवकर

राष्ट्रीय पातळीवरील एक महत्त्वाचा विषय म्हणून जरी भारतातील दलित चळवळीची चर्चा होत असली, तरी येथील दलित चळवळीने राष्ट्रीय दलित चळवळीचे स्वरूप खऱ्या अर्थाने धारण केलेले नाही. दलित चळवळीचे राष्ट्रव्यापी संघटन अस्तित्वात येऊ शकले नाही. याउलट, दलित चळवळीने विविध ठिकाणी आपले प्रादेशिक स्वरूप कायम ठेवले आहे. भारताच्या विविध भागांतील दलित चळवळीची प्रादेशिक पृथगात्मता लक्षात घेता असे दिसून येते की, भारतातील दलित चळवळ प्रादेशिक, खंडित विभागांत विभागली गेली आहे. अर्थात भारतातील सर्व प्रकारच्या चळवळींत दुहीचे आणि खंडित प्रादेशिक संस्कृतीचे प्रतिबिंब पडलेले दिसून येते. भारतातील दलित चळवळ याला अपवाद नाही. विशेष म्हणजे भारतीय राष्ट्रीय चळवळीतदेखिल खंडित प्रादेशिक संस्कृतीचे व दुहीच्या राजकारणाचे प्रतिबिंब पडलेले आहे. याचे प्रमुख कारण म्हणजे भारत हे असे एक राष्ट्र आहे की, जे बहुजिनसी सामाजिक व प्रादेशिक घटकांनी बनले आहे.[१] अशा समाजात सुसंघटित राष्ट्रीय चळवळ उभारणे अशक्य नसले, तरी अवघड असते. याचा प्रत्यय स्वातंत्र्यलढ्याच्या वेळी भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसला आला होता. त्याचप्रमाणे राष्ट्रीय पातळीवर दलित चळवळ संघटित करणे अशक्य नसले, तरी अवघड आहे. कारण दलित समाज हा प्रामुख्याने विविध जातीय गटांत, प्रादेशिक गटांत तसेच भाषिक गटांत विभागला गेला आहे. या गटांना जोडणारे दुवे प्रभावशाली व सामर्थ्यवान नाहीत. तसेच या सर्व गटांना राष्ट्रव्यापी चळवळीत संघटित करण्यासाठी प्रभावशाली नेतृत्व आज तरी अस्तित्वात नाही. म्हणूनच दलित चळवळीला राष्ट्रीय स्वरूप देणे एक अवघड कार्य होऊन बसले आहे.

गटबाजीचे राजकारण

भारतीय दलित चळवळीत राष्ट्रीय राजकारणाचे प्रतिबिंब पडलेले दिसून येते. येथील राष्ट्रीय राजकारण जसे भाषा, जात, धर्म आणि आर्थिक दर्जा या घटकांबरोबरच विविध गटांचे अंतर्गत संघटन आणि या गटांच्या संघटनेतील बाह्य संबंध यातून घडविले जाते,[२] तसेच दलित चळवळीत धर्म, जात, भाषा आणि विविध गटांचे अंतर्गत संघटन व या गटांचे परस्परसंबंध या घटकांना महत्त्व प्राप्त झाले आहे. दलित चळवळीतील नेतृत्वावर या घटकांचा प्रभाव पडलेला आहे. दलित चळवळीतील राजकारण म्हणजे या चळवळीतील विविध गटांतील नेते आणि त्यांचे गटसंघटन यांच्यातील स्पर्धक स्वरूपाचे खेळ ठरतात.[३] दलित चळवळीतील प्रत्येक गटाचा नेता आपले संघ तयार करण्यात गुंतलेला असतो. कारण त्याच्या गटाच्या सामर्थ्यावर त्याचे दलित संघटनेतील नेतृत्व व प्रभाव अवलंबून असतो. स्वाभाविकपणेच, अशा प्रकारच्या राजकारणात गटबाजी वाढते. दलित चळवळीतील विविध गटांना आपल्या हाताशी धरून या चळवळीत फूट पाडण्याची संधी इतर राजकीय पक्षांतील नेत्यांना मिळते. दलितेतर राजकीय पक्षांना दलित चळवळीतील गटबाजीचे राजकीय फायदे मिळतात. सारांश, दलित चळवळीतील गटबाजी बाह्य राजकीय शक्तिप्रवाहामुळे बळकट होत असली, तरी या गटबाजीचा उगम मात्र दलित चळवळीतच झालेला दिसून येतो.

राष्ट्रव्यापी संघटन

भारतातील अनुसूचित जातिजमातींनी राष्ट्रीय पातळीवर संघटित होऊन राजकीय सत्तेत हिस्सा

* महाराष्ट्र राजशास्त्र परिषदेच्या पाचव्या अधिवेशनात वाचलेला पेपर : दलित चळवळीचे प्रादेशिक स्वरूप. महाराष्ट्र राज्यशास्त्र परिषदेचे पाचवे अधिवेशन दि. २५-२६ फेब्रु. १९८४ रोजी औरंगाबाद येथे संपन्न झाले.

अनुक्रमणिका

मिळवावा, अशी इच्छा डॉ. आंबेडकरांनी स्वातंत्र्यपूर्व काळात व्यक्त केली होती. म्हणूनच त्यांनी दलितांच्या सुरक्षिततेसाठी राज्यघटनेत सवलतीची तरतूद आवश्यक मानली; पण एवढ्यावरच ते थांबले नाहीत, तर दलित जातीच्या हितासाठी राष्ट्रीय पातळीवर दलितांना राजकीय सत्ता मिळाली पाहिजे असा आग्रह त्यांनी धरला होता. स्वातंत्र्यपूर्व काळातच डॉ. आंबेडकरांनी म्हटले होते की, "मी एक गोष्ट जोमाने स्पष्ट करू इच्छितो की, शेड्यूल कास्ट फेडरेशनच्या मागे एक शक्तिशाली (राष्ट्रीय) संघटना आवश्यक आहे. जरा विचार करा की, ब्रिटिश सरकार नेहमी मुसलमानांचा पक्ष घेते आणि काँग्रेस पक्षाच्या नेत्यांनी तुरुंगातून सुटका झाल्यानंतर मुस्लिम नेत्यांशी भारताची वाटणी करण्यासाठी समझोता केल्यास परकीय देशात गेलेल्या दलित जातींची काय स्थिती होईल ? जर तुम्हाला राजकीय सत्तेत हिस्सा पाहिजे असेल, तर तुम्हाला संघटित व्हावे लागेल."[४] अशा प्रकारे राष्ट्रीय पातळीवर दलित चळवळीसाठी राष्ट्रव्यापी संघटन उभारण्याचे स्वप्न डॉ. आंबेडकरांनी सतत पाहिले; परंतु ते अद्यापही साकार होऊ शकले नाही.

सत्तेत सहभाग

डॉ. आंबेडकरांनी दलित चळवळीला हिंदू समाजातील अनिष्ट प्रथा व परंपरा यांविरुद्धची निषेधात्मक चळवळ (Protest Movement) म्हणून स्वरूप प्राप्त करून दिले. वर्षानुवर्षे दडपल्या गेलेल्या दलित जातिजमातींच्या हिताच्या व हक्कांच्या रक्षणासाठी त्यांनी एका बाजूने नैतिक लोकमत संघटित करण्याचा प्रयत्न केला, तर दुसऱ्या बाजूने संविधानिक-प्रशासकीय तरतुदींद्वारे दलित समाजाचे हित साधण्याचा प्रयत्न केला. असे असले तरी, दलितांच्या हिताचे रक्षण करणे, ही दलित जातिजमातींच्या चळवळीची एक बाजू आहे. दलित वर्गाच्या प्रगतीसाठी दलित जातिजमातींना राजकीय सत्ता मिळवून द्यावी, ही दलित चळवळीची दुसरी बाजू आहे. त्यासाठी राष्ट्रीय पातळीवर दलित चळवळ आणि दलितांचे संघटन उभारणे आवश्यक आहे, याची जाणीव डॉ. आंबेडकरांना होती. त्यासाठी अखिल भारतीय शेड्यूल कास्ट फेडरेशन त्यांनी स्थापन केले होते. परंतु आंबेडकरांच्या मृत्यूनंतर राष्ट्रव्यापी दलित चळवळीद्वारे राजकीय सत्ता प्राप्त करण्याच्या ध्येयाकडे फारशी वाटचाल झाली नाही. कारण डॉ. आंबेडकरांच्या मृत्यूनंतर राष्ट्रीय पातळीवर राष्ट्रव्यापी दलित चळवळ संघटित करणारे आणि राष्ट्रव्यापी दलित जातिजमातींचे संघटन उभारण्याची क्षमता असणारे दलित नेतृत्व दलित चळवळीतून पुढे येऊ शकले नाही. भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसमधील दलित नेत्यांना दलितांचे राष्ट्रीय पातळीवरील नेते म्हणून मान्यता मिळाली नाही. अलीकडच्या काळात, विविध घटक राज्यांतील दलित नेतृत्व त्या त्या घटक राज्यांतील दलित समूहांचा प्रादेशिक दबाव गट म्हणून वापर करू लागले. दलित जातिजमातींच्या प्रश्नाबाबत राष्ट्रीय पातळीवरून सैद्धान्तिक भूमिका घेण्यापेक्षा, विविध भौगोलिक भागांत राहणाऱ्या दलित समाजासाठी तात्कालिक फायदे मिळविण्यासाठी दलित नेतृत्वाने प्रादेशिक राजकारणात व्यवहार्य भूमिका घेण्याचे ठरविले. (उदाहरणार्थ, महाराष्ट्रात नव-बौद्धांना सवलती मिळवून देणे.) अशा प्रकारे विविध घटक राज्यांतील अनुसूचित जातिजमातींतून पुढे आलेल्या नेतृत्वावर प्रादेशिकतेच्या मर्यादा पडल्या. घटक राज्यांतील दलित नेत्यांनी विशिष्ट भागातील दलितांचे नेतृत्व करण्यासाठीच आपली शक्ती व बुद्धी खर्च केली. इतर भागांतील दलित समाजाशी अथवा दलित समाजातील अभिजन गटाशी संपर्क ठेवण्याचा प्रयत्न दलित नेत्यांनी केला नाही. परिणामतः प्रादेशिक संस्कृती, भाषा व विविध प्रदेशांतील जातीय वैशिष्ट्ये यांनी विभागलेला दलित जातिजमातींचा समाज राष्ट्रीय शक्तिप्रवाहाच्या स्वरूपात राष्ट्रीय राजकारणात पुढे होऊ शकला नाही.

अल्पसंख्याकत्वाच्या मर्यादा

डॉ. आंबेडकरांनी १९४२ मध्ये शेड्यूल्ड कास्ट फेडरेशनमध्ये भारतातील सर्व अनुसूचित जाति–जमातींना संघटित करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु या संघटनेला अतिशय मर्यादित स्वरूपात यश आले.[५] १९५६ पर्यंत, म्हणजे डॉ. आंबेडकरांच्या मृत्यूपर्यंत भारतातील सर्व अनुसूचित जातिजमातींनी अखिल भारतीय रिपब्लिकन पक्षात संघटित व्हावे म्हणून प्रयत्न झाले. परंतु या प्रयत्नांनाही राजकीय दृष्टचा

अनुक्रमणिका

फारसे यश आले नाही; कारण भारतीय समाजात अनुसूचित जातिजमातींचे लोक अल्पसंख्याक असून ते सर्वत्र विखुरले गेले आहेत. त्यातही वन्य जमातीचे लोकसमूह इतर अनुसूचित जातिजमातींपेक्षा भिन्न असल्यामुळे त्यांच्यातून आंतरिक एकरूपता असलेली राष्ट्रव्यापी संघटना निर्माण होऊ शकली नाही. परिणामतः नागालँड, मिझोराम, आसाममधील काही भाग येथे वन्य जमातींच्या वेगळ्या राजकीय संघटना अस्तित्वात आल्या. भारतातील इतर विविध घटक राज्यांत अनुसूचित जातिजमातींचे लोक अल्पसंख्याक गटात मोडत असल्यामुळे भारतीय रिपब्लिकन पक्षाच्या राजकीय प्रभावाला मर्यादा पडतात. म्हणून विविध भागांतील दलित नेत्यांनी भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस पक्षात आश्रय घेतला, तर काही घटक राज्यांतील दलित नेत्यांनी विरोधी पक्षांत, काही ठिकाणी प्रादेशिक पक्षांत आश्रय घेतला. निवडणुकीच्या राजकारणात यशस्वी होण्यासाठी भारतीय रिपब्लिकन पक्षातील नेत्यांनी इतर पक्षांशी समझोते केले. निवडणुकीच्या राजकारणात अनुसूचित जातिजमातींच्या काही गटांतील लोकांची मते मिळविण्यासाठी इतर राजकीय पक्षांनी दलित चळवळीतील गटांना व त्यांच्या नेत्यांना आपल्याकडे आकर्षित करून घेतले. त्यातून विधिमंडळाचे सदस्यत्व, विविध सार्वजनिक प्रमंडळांतील अधिकारपदे व पक्षातील पदे यांची अमिषे दाखवून दलित चळवळीतील गटबाजीला प्रोत्साहन देण्याचे कार्य सत्ताधारी पक्षातील नेत्यांनी केले. परिणामतः दलित चळवळीतील विविध प्रदेशांतील नेते तात्कालिक व व्यक्तिगत राजकीय फायदे मिळविण्यासाठी प्रयत्न करू लागले. विविध घटक राज्यांतील विधिमंडळाच्या व भारतीय संसदेच्या राखीव जागांवर काँग्रेसच्या पाठिंब्यावर निवडून जाणाऱ्या नेत्यांना दलितांच्या प्रश्नावर योग्य भूमिका घेता येत नाही; म्हणूनच राखीव जागा निर्माण करूनही दलिताचे प्रश्न सुटले नाहीत. यासंबंधी डॉ. आंबेडकरांनी सरतेशेवटी खंत व्यक्त केली. ते म्हणतात, "हे तथाकथित हरिजन नेते काँग्रेसच्या हातातील कठपुतळीच्या बाहुल्या आहेत."[१] अशा प्रकारे सत्ताधारी काँग्रेस पक्षाने दलित चळवळीतील अनेक नेत्यांना आपल्या प्रभावक्षेत्राखाली आणून त्यांना आपल्या हातातील कठपुतळीच्या बाहुल्या बनविल्या. निवडणुकीच्या राजकारणाचा दलित चळवळीवर इतका वाईट परिणाम झाला की, तात्कालिक राजकीय फायद्यासाठी दलित संघटनेत गटबाजी वाढली व दलित चळवळीच्या नेत्यांनी सत्ताधारी पक्षाशी इतके घनिष्ट संबंध प्रस्थापित केले की, दलित चळवळीचे पृथगात्म अस्तित्वच संपुष्टात येण्याची शक्यता निर्माण झाली.

आश्रित दबाव गट

भारतातील काही घटक राज्यांत अनुसूचित जातिजमातींच्या संघटना व त्याचे समूह यांना आश्रित दबाव गटाची भूमिका बजावावी लागते. कारण राष्ट्रीय पातळीवरील एका शक्तिप्रवाहाचे घटक म्हणून विविध घटक राज्यांतील दलितांचे समूह कार्य करू शकत नाहीत. भारतातील दलित जातिजमातींचे समूह प्रादेशिक, भाषिक व जातीय गटांत विभागले व विखुरले गेले असल्यामुळे या समूहांना संबंधित घटक राज्यातील राजकीय व आर्थिक दृष्ट्या वर्चस्व गाजविणाऱ्या वरचढ जातींच्या प्रभावाखाली राहावे लागते. राखीव मतदारसंघातून यशस्वीपणे निवडणूक लढविण्यासाठी दलित नेत्यांना सामर्थ्यवान पक्षाशी व त्या पक्षातील सामर्थ्यशाली जातीय गटाच्या नेतृत्वाशी तडजोड करावी लागते. अशा प्रकारे, दलित गटांना आश्रित दबाव गटाप्रमाणे आपल्या समूहाच्या हिताचे रक्षण करण्यासाठी प्रयत्न करावे लागतात.

नेतृत्वाच्या मर्यादा

स्वातंत्र्यपूर्व काळात, राष्ट्रीय शक्तिप्रवाहांनी राष्ट्रीय नेत्यांचा संच निर्माण केला. राष्ट्रनिर्मितीची प्रक्रिया सुरू असताना या राष्ट्रीय नेत्यांनी विविध प्रश्नांचा राष्ट्रीय दृष्टिकोनातून विचार केला. परंतु स्वातंत्र्योत्तर काळात राष्ट्रीय शक्तिप्रवाहांना व राष्ट्रीय एकतेला छेद देणारे प्रादेशिक, भाषिक आणि सांप्रदायिक नेतृत्व उदयास आले. भाषिक, धार्मिक आणि प्रादेशिक दबावांनी राष्ट्रीय एकतेला छेद देणारे हे नेतृत्व होते. ते जातीय, स्थानिक आणि प्रादेशिक गरजांना प्रतिसाद देणारे होते.[७] भारतातील दलित चळवळीचे नेते धार्मिक, भाषिक व प्रादेशिक दबावाला बळी पडले. अनुसूचित जातिजमातींच्या

नेतृत्वाने विशिष्ट प्रदेशातील जातीय, स्थानिक आणि प्रादेशिक गरजांना प्राधान्य व प्रतिसाद दिला. परिणामतः डॉ. आंबेडकरांनंतर राष्ट्रीय प्रतिष्ठा असलेले व भारतातील सर्व अनुसूचित जातिजमातींना मान्य असलेले नेतृत्व दलित चळवळीतून उदयास येऊ शकले नाही. विविध घटकराज्यांतील दलित समूहांतील अभिजन गटानेही एकत्र येण्याचा प्रयत्न केला नाही. अशा प्रकारे दलित चळवळीतील दलित नेतृत्व संकुचित प्रादेशिक शक्तिप्रवाहातच बंदिस्त झाले.

जातीय स्वरूप

डॉ. आंबेडकरांच्या काळात, दलित चळवळीला अनुसूचित जातिजमातींची पृथगात्मक अस्तित्व असलेली चळवळ म्हणून स्थान प्राप्त झाले. याच काळात दलित जातिजमातींना काही मानवी हक्क मिळावेत म्हणून हिंदू समाजाशी संघर्ष द्यावा लागला. हिंदू समाजापासून अलग पडलेल्या या दलित समाजाचे स्वरूप भिन्न आहे ह्या गोष्टीला आंबेडकरानी गोलमेज परिषदेतून वाचा फोडली. त्या वेळी त्यांनी स्पष्ट केले की, "दलित समाज मुस्लिम समाजापेक्षा भिन्न आहे. हा समूह समाजाचा असा एक भाग आहे की, या समूहाला हिंदू समाजात अंतर्भूत करण्यात आले आहे; परंतु दलित जातिजमातींचा समूह हिंदू समाजाचा अविभाज्य भाग नाही, कारण दलित समूहाला स्वतंत्र अस्तित्व आहे आणि दलित समूहाला दिलेला दर्जा इतर समाजातील समूहांपेक्षा भिन्न आहे. दलितांना गुलाम आणि भूदास यांमधील स्थान देण्यात आले आहे. गुलाम व भूदासाचा स्पर्श हिंदूंना चालतो; परंतु दलित समाजातील लोकांचा स्पर्श चालत नाही... दलित समाजातील लोकांना अशा प्रकारचे मूलभूत नागरी हक्क आणि समान संधी नाकारण्यात आल्या आहेत की, ज्यांच्यावर मानवी अस्तित्व आधारित आहे"[८] सारांश, आंबेडकरप्रणीत दलित चळवळ ही हिंदू समाजातील वाईट प्रवृत्तींविरुद्धची निषेधात्मक चळवळ होती. दलित समाजातील लोकांना मूलभूत हक्क व समान संधी मिळाल्यानंतर या चळवळीने वर्गीय चळवळीचे स्वरूप धारण करावयास हवे होते; परंतु जातिव्यवस्थेच्या बंधनातून दलित चळवळ ही मुक्त होऊ शकली नाही. अनुसूचित जातिजमातींचा जातीय आधार हाच दलित चळवळीचा पृथगात्मक अस्तित्वाचा एकमेव आधार बनला आहे.

जातीय गटाचे निहित स्वार्थ

दलित चळवळीत विविध भागांतील अनुसूचित जातिजमातींचे निहित स्वार्थ निर्माण झाले आहेत. मागासलेला सामाजिक दर्जा हाच एकमेव निकष स्वीकारून मागासलेल्या जातिजमातींच्या बाबत संरक्षक पक्षपातीपणाचे तत्त्व (Protective Discrimination) स्वीकारण्यात आले व त्यानुसार या जातींतील लोकांना विविध क्षेत्रांत राखीव जागा व इतर सवलती देण्यात आल्या. या सवलती मिळविण्यासाठी अस्पृश्य जातींबरोबर इतर मागासलेल्या जातिजमातींनी जातीय संघटनांचा व जातीय जाणिवांचा आधार घेऊन आरक्षणाच्या धोरणाचा फायदा घेण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे जातीयवादी शक्तिप्रवाहांनी दलित चळवळीला ग्रासून टाकले. लिंच यांच्या मते, शासनाच्या आरक्षण धोरणातील संरक्षक पक्षपातीपणा विरोधाभास निर्माण करणारा ठरला; कारण या धोरणात एका बाजूने मोठ्या समाजात व्यक्तींची गतिशीलता वाढविण्याचे मार्ग निर्माण करण्यासाठी जातिव्यवस्थेची बंधने तोडण्याचा प्रयत्न केला गेला, पण दुसऱ्या बाजूने या धोरणाने अनुसूचित जातिजमातींचा जातीय दर्जा टिकविण्यासाठी काही जातीय गटांचे निहित स्वार्थ निर्माण करण्यास मदत केली.[९] आरक्षण धोरणाचा परिणाम म्हणून दलित चळवळ हिंदू जातिव्यवस्थेच्या व्यूहजाळ्यात सातत्याने अडकून पडण्याचा धोका निर्माण झाला आहे. अर्थात जातिनिरपेक्ष, निधर्मवादी व लोकशाही स्वरूपाची दलित चळवळ ही काळाची गरज आहे.

धर्मनिरपेक्ष चळवळ

भारतासारख्या बहुधार्मिक देशात मागासलेले व दडपले गेलेले वर्ग सर्व धार्मिक समूहांत आहेत. धर्मांतर केल्यामुळे ख्रिश्चन व इस्लाम धर्मसमूहांतील मागासलेल्या गटांची आर्थिक स्थिती व सामाजिक दर्जा सुधारला, असे म्हणता येत नाही; म्हणूनच धर्मांतरित अनुसूचित जातिजमातींना आरक्षणाच्या धोरणाचे फायदे मिळवून द्या, अशी मागणी ख्रिश्चन व इस्लाम धर्माच्या व्यासपीठावरून केली जाते. सामूहिक धर्मांतर केले तरी नवबौद्ध

हेदेखील पूर्वीइतक्याच मागासलेल्या व दडपल्या गेलेल्या जातिजमातींतला एक समूह आहेत. म्हणूनच दलित चळवळीने धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोनातून मागासलेल्या व दडपल्या गेलेल्या जातीय समूहांच्या हितासाठी लढा दिला पाहिजे. दलित चळवळीने धर्मनिरपेक्ष चळवळीचे स्वरूप धारण केल्यास विविध धर्मपंथांतील मागासलेले गट या चळवळीत सहभागी होतील व ही चळवळ अधिक पुरोगामी स्वरूप धारण करू शकेल. परंतु दलित चळवळीचे प्रतिनिधित्व करणारा पक्ष म्हणून भारतीय रिपब्लिकन पक्ष दलित चळवळीला धर्मनिरपेक्ष चळवळीकडे नेऊ शकेल का? यासंबंधी लिंच यांनी संशय व्यक्त केला आहे. त्यांच्या मते (आधुनिक) दलित चळवळीचा इतिहास हा अखिल भारतीय रिपब्लिकन पक्षाशी संबंधित आहे आणि अखिल भारतीय रिपब्लिकन पक्ष आणि बौद्ध चळवळ यांचा परस्परपूरक संबंध आहे.[१०] परिणामतः बौद्ध धर्मातील काही तत्त्वांचा दलित चळवळीच्या वैचारिक भूमिकेत समावेश झालेला आढळून येतो. अर्थात भारतातील सर्व अनुसूचित जातिजमातींच्या लोकांनी बौद्ध धर्माचा स्वीकार केलेला नाही म्हणूनच दलित चळवळीत हिंदू-बौद्ध काही घटकराज्यांत (उदा, महाराष्ट्र) एकत्र आले आहेत. म्हणून लिंच यांच्या मते नवबौद्ध चळवळ ही दलित चळवळीला धर्मनिरपेक्षतेकडे नेईल अशी दूरची वा भावी काळातील शक्यता आहे.[११] अर्थात दलित चळवळीत धार्मिक कारणावरून फूट अथवा दुही निर्माण झाल्यास तिच्यात आंतरिक एकता व एकजूट निर्माण होऊ शकणार नाही. परिणामतः दलित चळवळ दुर्बल होण्याची शक्यता आहे.

भारतातील विविध भागांत उदयास आलेल्या दलित चळवळीने स्थल, काल, परिस्थितीनुरूप आपले स्वरूप बदलले आहे. विविध घटकराज्यांतील दलित चळवळ कमीअधिक प्रमाणात जातीयवाद, भाषावाद व प्रादेशिकवादाच्या प्रभावाखाली आली आहे. विशेषतः वन्य जमातींच्या राज्यांत तर दलित चळवळीने प्रादेशिक शक्तिप्रवाहाशी हातमिळवणी केली आहे.

भारतातील दलित चळवळीचा विचार करताना तीन प्रकारच्या चळवळींचे स्वरूप लक्षात घ्यावे लागते. १) आंबेडकरवादी दलित चळवळ, २) वन्य जमातींच्या भूप्रदेशातील वन्य जमातींची चळवळ, ३) गांधीप्रणीत हरिजन चळवळ. अर्थात आज आपण फक्त दलित चळवळ व वन्य जमातींची चळवळ अशा दोन पददलितांच्या चळवळींचा एकत्रित विचार करतो. परंतु वन्य जमातींच्या चळवळीचे स्वरूप सुधारलेल्या समाजातील दलित–चळवळीपेक्षा भिन्न आहे. दलितांचे राजकारण आणि वन्य जमातींचे राजकारण यांतही फरक आहे. वन्य जमातींनी सुधारित हिंदू समाजाविरुद्ध प्रतिक्रियात्मक चळवळ उभारली; तर आंबेडकरवादी चळवळीने हिंदू समाजाविरुद्ध निषेधात्मक चळवळीचे स्वरूप धारण केले. वन्य जमातींची चळवळ अधिक विभक्तवादी आहे (उदा. नागालँड व मिझोराम), तर दलित चळवळ अधिक समतावादी आहे.

दलित चळवळीचे व वन्य जमातींच्या चळवळीचे नेतृत्व सामर्थ्याने व प्रभावाने मर्यादित आहे. विविध घटकराज्यांतील दलित अभिजनगट (Scheduled Cast Elite) आपल्या प्रदेशाबाहेरील दलित अभिजन गटांशी संपर्क साधून आपले नेतृत्वाचे क्षेत्र व्यापक बनविण्यात फारसा यशस्वी झालेला नाही. इतके प्रभावी नेतृत्व करण्याची क्षमता विविध घटकराज्यांतील नेत्यांमध्ये नाही. इंग्रजी अथवा हिंदी भाषेच्या माध्यमातून विविध घटक राज्यांतील दलित नेते परस्परांशी विचारविनिमय करू शकतात; परंतु या भाषेचा प्रभावीपणे विचार करण्याची क्षमता अनेक दलित नेत्यांमध्ये नाही. इंग्रजी व हिंदी भाषा वापरण्याची क्षमता सर्व दलित समाजातील लोकांत नाही.

राष्ट्रव्यापी दलित चळवळ उभारण्यासाठी प्रथम भारतातील विविध प्रदेशांतील दलित चळवळींतील अभिजन गटांनी एकत्र आले पाहिजे. त्यांच्यात हेतुपूर्ण संवाद प्रस्थापित झाला पाहिजे. त्यानंतर विविध प्रदेशांतील दलित लोकसमूहांनी एकत्र आले पाहिजे. या राष्ट्रव्यापी दलित चळवळीचे नेतृत्व केवळ राजकीय पक्षातील राजकीय नेतृत्व नसावे. दलित चळवळीला विधायक दिशा देणारे असे नेतृत्व असावे. राष्ट्रीय प्रतिमा असलेले व राष्ट्रव्यापी दलित चळवळीला सामर्थ्य प्राप्त करून देणारे दलित नेतृत्व ही काळाची गरज आहे.

अनुक्रमणिका

भारतातील दलित चळवळीने देशातील पाच प्रमुख राष्ट्रीय उद्देशांच्या पूर्ततेसाठी कार्य केले पाहिजे. राष्ट्रीय एकात्मता, सामाजिक न्याय, आर्थिक विकास, राजकीय लोकशाही आणि धर्मनिरपेक्षता यांसाठी दलित चळवळीला पुरोगामी शक्तिप्रवाहांशी साथ द्यावी लागेल.

भारतातील दलित चळवळीची पाळेमुळे प्रादेशिक समूहांत आहेत. म्हणूनच अखिल भारतीय दलित चळवळीत प्रादेशिक वैशिष्टचे आढळणारच; परंतु तरीदेखील भारतात राष्ट्रव्यापी दलित चळवळ संघटित होऊ शकते. भारतातील विविध जातीय, सांप्रदायिक व भाषिक गटांत मागासलेपणाचे नवे प्रकार व नवे प्रमाण दृगोच्चर होत आहे. या सर्व मागासलेल्या गटांनी दलित चळवळींत सामील झाल्यास दलित चळवळीला वर्गीय लढ्याचे स्वरूप प्राप्त होऊन या चळवळीचे सामर्थ्य वाढेल व दलित चळवळीतील राष्ट्रीय आशय अधिक अर्थपूर्ण होईल. भारतातील विविध प्रादेशिक वैशिष्ट्यांनी परिपूर्ण अशी दलित चळवळ ही विविधतेत एकतेचा नवा संदेश देऊ शकेल व दलितविकासाचे राष्ट्रीय कार्य पार पाडू शकेल.

REFERENCES.

1) Kothari, Rajani; Integration and Performance. Two pivots of Indias model of nation building in Rajani Kothari's (ed) State and Nation–Building, Allied Publishers, Bombay, 1976, P. 195.
2) Ramaswami M. S., The Management of Poiltical system, page XXV.
3) Bailey F. G., Strategy and Spoils (Oxford Basil Black Well 1967), Page 5.
4) Excerpt from a Lecture delivered by Ambedkar on 26th Jan. 1944 in Scheduled Cast Federation's Conference at Kanpur.
5) See Eleanor Zellot, Gandhi and Ambedkar, A study in leadership in Mahar (ed), The untouchables in Contempory India, PP 69–95, Cited in Hardgrave Robert L., India–Govt. and Politics in Developing Nation, Harcourt Brace Jovanovich Inc. New York, 1976.
6) Thus spoke Ambedkar, Vol. II, P. 36.
7) Alfred de Souza (ed), The Politics of change and leadership Devlopment, South Asia Books Columbia by arrangment with Monohar Publication, New Delhi, 1978, P. 15.
8) Proceeding of the Round Table Conference (first Session), Govt. of India Central Publication Board, Cultta 1931, PP 123–29. Cited in Vasant Moon (ed), Dr. Babasaheb Ambedkar's Writing and Speeches, Vol. II, Educational Dept., Govt. of Maharashtra, Bombay 1982.
9) Lynch Owen M., The Politics of Untouchability, National Publishing House, New Delhi 1969, P. 207.
10) Idid, P. 95.
11) Idid, P. 165.

⊙ ⊙ ⊙







अक्षरवेध

रसीदी टिकट (आत्मकथा)– अमृता सिंग, अनुवाद– डॉ. मुरलीधर शहा; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. १५७; किंमत २५ रुपये.

अमृता प्रीतम... पंजाबी साहित्यातील सर्वश्रेष्ठ प्रतिभा ! भारतीय साहित्यसृष्टीचं एक अकृत्रिम नि अपूर्व लेणं !! जागतिक वाङ्‌मयात मानाचं अढळ-स्थान मिळविणारं एक अफलातून साहित्यिक व्यक्तिमत्त्व !!! भारतीय ज्ञानपीठ पारितोषिकासारखा साहित्य जगतातील सर्वोच्च सन्मान व त्रिखंडांत अखंड कीर्ती मिळविणाऱ्या ह्या जबरदस्त ताकदीच्या नि विलक्षण प्रतिभासंपन्न कवियित्रीचं आयुष्य म्हणजे एकीकडे शब्दांवरची अतुट श्रद्धा व दुसरीकडे अन्याय, अत्याचाराविरुद्ध पुकारलेलं एकाकी युद्ध... !

'रसीदी टिकट' ही या सर्वश्रेष्ठ साहित्य-निर्मात्रीची भावस्पर्शी आत्मकथा आहे. डॉ. मुरलीधर शहा यांनी या आत्मकथनाला मराठी पेहराव चढवून मोलाची कामगिरी केली आहे. प्रचलित आत्मचरित्रापेक्षा आत्मकथनाचा हा प्रकार आगळा, वेगळा आहे. केवळ घटनांचे वर्णन केल्याने आत्मचरित्राला जी रुक्षता प्राप्त होते तिचा मागमूसही 'रसीदी टिकट'मध्ये आढळत नाही. तरल भावस्पर्शित्व, अंतःकरणात पीळ निर्माण करणारं भेदक वास्तव, मनाचे निरनिराळ्या पातळ्यांवरील पापुद्रे उलगडण्याचे समर्थ कौशल्य, काव्यमय भाषाशैली, रूपककथांचा यथायोग्य उपयोग, जीवनसंदर्भसापेक्ष प्रतीतिधर्मित्व यांमुळे 'रसीदी टिकट' ही आत्मकथा केवळ एका जीवनाची कहाणी राहत नाही तर ती उत्कृष्ट गद्यकाव्याचं रूप धारण करते.

अमृता प्रीतम यांच्या स्वभावात एकाच वेळी फकिरी आणि अमिरी यांचे लोकविलक्षण दर्शन घडते. ही देणगी त्यांना त्यांच्या वडिलांपासून मिळाली. त्यांचे वडील सावकार घराण्यातील. आपल्या भगवी वस्त्रं धारण करणाऱ्या व साधुवृत्तीने जगणाऱ्या बहिणीच्या रागावर त्यांनी स्वतःही भगवी वस्त्रं परिधान केली. बहिणीच्या मृत्यूनंतर त्यांना खरोखरच विरक्तीची जाणीव झाली आणि ते आजोबांकडून मिळालेली सारी संपत्ती घेऊन संत दयालजींच्या डेऱ्यावर दाखल झाले. सारा डेरा त्यांना 'बालका साधू' वा 'साधू नंद' म्हणून संबोधित होता. तेथे 'मत्था' टेकायला आलेल्या राजबीबीला पाहून साधू नंदाचे मन विचलित झाल्याची खात्री करून घेऊन दयालजींनी त्यांना गृहस्थाश्रमात प्रवेश करण्याचा सल्ला दिला. कर्तारसिंग या नावाबरोबरच राजबीबीचाही त्यांनी धर्मपत्नी म्हणून स्वीकार केला. या दांपत्याला १९१८ साली एक कन्यारत्न प्राप्त झाले... ते रत्न म्हणजेच अमृता प्रीतम ! त्यांचा जन्म गुजरांवालात झाला असला तरी त्यांचे संपूर्ण आयुष्य लाहोर आणि दिल्ली या दोन शहरांत गेले.

कर्तारसिंग स्वतः कट्टर धार्मिक, निःसीम ईश्वरभक्त. त्यामुळे अमृता प्रीतम यांच्यावर धर्माचे व ईश्वरभक्तीचे संस्कार होणे साहजिकच होते. आईच्या मृत्यूने हवालदिल झालेल्या अमृतांचा देवावरील विश्वास ढळायला लागतो तरी ईश्वराविषयी त्यांच्या मनात सदैव कृतज्ञता वास करते. त्यांच्या घरात मुसलमानांसाठी चहापाण्याची वेगळी भांडी ठेवण्यात येत असत. एक दिवस अमृता आजीजवळ त्याच भांड्यांतून चहा, दूध, पाणी पिण्याचा हट्ट धरून बसल्या व वडिलांच्या पाठिंब्याने आपला हट्ट पुरविला. त्या वेळी त्यांना आपल्या आयुष्याची अनेक वर्षे ज्याच्या सहवासात जातील तो मुसलमान धर्माचा असेल याची कल्पनाही नव्हती. सज्जाद, साहिर, इमरोज या तिघांबरोबर त्यांचे अत्यंत जिव्हाळ्याचे व मित्रत्वाचे संबंध असल्याची त्या कबुली देतात.

घटस्फोटानंतर आपल्यापेक्षा वयाने लहान असलेल्या इमरोज या चित्रकाराला त्यांनी आपला जीवनसाथी बनविले. जातिजातींतील, धर्माधर्मांतील तटबंदी येथे कोसळून पडली. संपूर्ण सहजीवनात अमृता व इमरोज हे एकमेकांचे बलस्थान ठरतात.

अमृता प्रीतम यांच्या वाट्याला दुःखाचा डोंगर आला पण त्या दुःखाने डगमगल्या नाहीत तर त्यापासून त्यांनी मनोबल प्राप्त केले. आत्मवेदनेतून मिळालेल्या अंतःदृष्टीने त्यांना परपीडा जाणून घेता आली. स्वतःच्या दुःखात सगळ्या मानवजातीचं दुःख त्यांनी सामावून घेतलं आणि मग अशा गीतांची निर्मिती केली की, त्यांतून केवळ त्यांचंच नव्हे तर साऱ्या जगाचं दुःख व्यक्त झालं. हे त्यांनी सुंदर रूपककथेतून सुचविलं आहे.

मनाच्या ऊर्मीतून निर्माण होतं तेच खरं काव्य अशी अमृताजींची धारणा आहे. त्यांची कविता म्हणजे सूर्ययुगाची कविता ! सूर्याचं त्यांना इतकं जबरदस्त आकर्षण आहे की, सूर्याशिवाय त्यांची कविता पूर्ण होत नाही. आयुष्य सूर्यापासून सुरू होते आणि सगळे ग्रह पार करून शेवटी सूर्याकडे परत येते, यावर त्यांची अढळ निष्ठा आहे. उदासीनतेचा एक दीर्घक्रम त्यांच्या आयुष्यात त्यांनी लेखणी हाती घेतली त्या क्षणापासून अव्याहतपणे चालत राहिला. जगातले सच्चे लेखक त्यांना 'फिनिक्स' जातीचे— रचनात्मक क्रियेच्या आगीत जळणारे व पुन्हा स्वतःच्याच राखेतून रचनेच्या रूपाने जन्म घेणारे वाटतात. एका लॅटिन कवीने फिनिक्सचा संबंध रोमन साम्राज्याशी जोडला; पण अमृता प्रीतम त्याचा संबंध प्रत्येक सच्च्या लेखकाच्या अस्तित्वाशी जोडू पाहतात; मग तो कुठल्याही देशाचा आणि शतकातला असो. स्वतः अमृता प्रीतम ह्या 'फिनिक्स' जातीच्याच आहेत.

अमृता प्रीतम यांना अनेकदा परदेशवारी करावी लागली. पंजाबातील समकालीन पंजाबी साहित्यिकांनी त्यांची बदनामी, तिरस्कार करण्यात कोणतीही कसर बाकी ठेवली नाही तरी परदेशीय भाषांमधील त्यांच्या साहित्याच्या अनुवादांनी त्यांना जगभर अमाप प्रसिद्धी मिळाली. त्यांना अनेक देशांकडून आमंत्रणे येऊ लागली. १९६१ साली रशियाकडून आमंत्रण आल्यानंतर त्या ताश्कंद, ताजिकीस्तान मास्को व अजरबैजानला जाऊन आल्या. इकडे पंजाबात त्यांना रशियाला पाठवायचे की नाही यावर वादंग माजतच राहिले. १९६६ मध्ये बल्गेरियाचे बोलावणे आले. बल्गेरियावरून त्या मास्कोला गेल्या. १९६७ साली भारत सरकारने त्यांना कल्चरल एक्स्चेंजमध्ये युगोस्लाव्हिया, हंगेरी आणि रुमानियाला पाठविले. तेथून बल्गेरियाने व वेस्ट जर्मनीने त्यांच्या खर्चाने त्यांना बोलावून घेतले. १९६९ साली नेपाळला तर १९७२ साली युगोस्लाव्हियाच्या विनंतीवरून त्यांना भारत सरकारने तीन आठवड्यांकरिता युगोस्लाव्हिया, झेकोस्लोव्हाकिया व फ्रान्सला पाठविले. तेथून त्या स्वखर्चाने लंडन व इटलीला गेल्या. परतताना एक आठवड्याकरिता इजिप्तने काहिरात निमंत्रण दिले. १९७३ मध्ये विश्वशांती काँग्रेसच्या वेळी त्या पुन्हा मास्कोला जाऊन आल्या. ज्या देशांत त्या गेल्या त्या देशांतील श्रेष्ठ कवितांचा अनुवाद त्यांनी आवर्जून केला. त्यामुळे त्या देशांतील लेखकांविषयी त्यांना थोडी अधिक माहिती मिळत गेली. परदेशांत अनेक मित्र, मैत्रिणी, हितचिंतकांचा त्यांना लाभ मिळाला.

'पिंजर', 'दिल्ली की गलियाँ', 'आखरी खत', 'बंद दरवाजा', 'आशु', 'एक थी अनीता', 'आक के पत्ते', 'यात्री', 'धूप का टुकडा', 'एक सवाल', 'धरती, सागर और सिपियाँ', 'आलना', 'एरियल', 'बुलाया', 'जेब कतरे', 'चक नंबर छत्तीस' या त्यांच्या कादंबऱ्या; 'पिघलती चट्टान', 'दो औरते', 'हुंकारा', 'कहानी दर कहानी', 'अदालत', 'एक शहर की मौत', 'काले अक्षर', 'कर्मोवाली', 'केले का छिलका' इत्यादी कथा—दीर्घकथा या त्यांच्या संपन्न वाङ्मयीन व्यक्तिमत्त्वाचा परिचय करून देण्यास समर्थ आहेत. त्यांच्या कथा-कादंबऱ्यांतील पात्रे ही त्यांच्या सभोवती वावरणाऱ्या व्यक्तीच आहेत. 'या कादंबरीतील पात्रे आणि प्रसंग काल्पनिक आहेत. त्यांचा जिवंत वा मृत व्यक्तींशी कोणताही संबंध नाही. जर काही साम्य आढळले तर तो योगायोग समजावा', अशी पळवाट शोधण्याचा त्यांचा प्रयत्न नाही. स्वतःच्या पात्रांवर त्यांचं निरतिशय प्रेम. या प्रेमातूनच 'पंजाब के बाहर के पात्र' या पुस्तकाची निर्मिती





झाली. 'खरं तर माझी पात्रं व त्यांचं माझ्याविषयीचं प्रेम हीच माझी खरी श्रीमंती' (९७) हे उद्‌गार पात्रांविषयीच्या प्रेमातूनच निघालेले आहेत. आपणच निर्माण केलेल्या पात्राला संबोधित करून लिहिलेली 'ओळख' ही एकमात्र कविता होय.

अमृता प्रीतम ही 'स्त्री' नेहमीच अमृता प्रीतम ह्या 'लेखिके'पेक्षा गौणस्थानी राहिली आहे. अनेकदा त्या त्यांच्यातल्या 'स्त्री' ची स्वतःलाच आठवण करून देतात. पण त्यांचे लेखिकेचे रूप इतके प्रखर आहे की, त्यांचे डोळेही त्यांना त्याच रूपाने ओळखतात. एकदा त्यांनी भारताच्या पंतप्रधान श्रीमती इंदिरा गांधी यांना विचारले, 'इंदिराजी, आपण स्त्री आहात म्हणून कधी कुणी आपल्या मार्गात अडथळे निर्माण केले का ?'

इंदिरा गांधींचं उत्तर होतं, 'त्याचे काही अॅडव्हान्टेजिसही आहेत, काही डिसअॅडव्हान्टेजिसही. पण मी कधी या गोष्टीकडे लक्ष दिलं नाही. स्त्री-पुरुषाच्या भेदाचा विचार न करता मी स्वतःला नेहमी एक 'माणूस' समजत आले. प्रथमपासून हे जाणत होते की, मी प्रत्येक गोष्टीला योग्य आहे. कुठलाही प्रश्न असो. पुरुषापेक्षा अधिक चांगल्या रीतीने सोडवू शकते. येवढंच की, शारीरिकदृष्ट्या फार वजन उचलू शकत नाही... बस्स ... बाकी सर्व गोष्टींत मी सर्व तऱ्हेने समर्थ आहे. आपल्या 'स्त्री' होण्याला कधीही ती आपली कमतरता आहे, या दृष्टीने मी पाहिलं नाही. जे प्रारंभी मला 'स्त्री' समजत होते, त्यांना माझ्या शक्तीची कल्पना नव्हती. त्यांचा माझ्याविषयी भ्रम होता, माझा नाही. लोक काही बोलतही असतील. त्यांतल्या अनेक गोष्टी माझ्यापर्यंत येत नाहीत, ज्या येतात त्यांना मी महत्त्व देत नाही.' (१५३)

नेमकी हीच स्वतःच्या 'स्त्रीत्वा'संबंधी अमृताजींची भूमिका असून ती त्यांच्या मनाची सहजावस्था आहे. ही अवस्था म्हणजे अत्यंत दुर्घट वाट असलेली मंझिल होय.

अमृता प्रीतम यांचं आयुष्य म्हणजे सत्यापासून सत्यापर्यंत पोचण्याची प्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेत सत्य असलेली पण कधीही साकार न झालेली स्वप्नं आहेत. त्याचप्रमाणे अनुभवाला आलेली अत्यंत कटू व दाहक सत्यंही आहेत. आयुष्यातल्या साऱ्या अडचणी म्हणजे छोटी सत्यं व इमरोजची साथ मोठं सत्य आहे.

'रसीदी टिकट'चा अनुवाद डॉ. मुरलीधर शहांनी मुळाबरहुकूम केला असून मुळातील काव्यमय भावनाटच कायम ठेवण्यात ते यशस्वी झाले आहेत. प्रस्तुत आत्मकथा म्हणजे गद्यकाव्याचा अप्रतिम नमुना ! अमृता प्रीतम यांची 'रसीदी टिकट' ही आत्मकथा मराठीत आणून डॉ. शहांनी मराठी आत्मकथनाला निश्चितपणे नवी दिशा प्राप्त करून दिली आहे.

× × ×

अग्निपिसारा (काव्यसंग्रह)—अविनाश वरोकर; विजय प्रकाशन, हनुमान गल्ली, सीताबर्डी, नागपूर—१२; पृ. १०४; किं. १५ रुपये.

'अग्निपिसारा' हा अविनाश वरोकरांचा 'नूरन' या खंडकाव्यानंतरचा स्फुट कवितांचा पहिला काव्यसंग्रह. प्रस्तुत काव्यसंग्रहाला सुप्रसिद्ध दलित कवी प्रा. यशवंत मनोहर यांची प्रस्तावना आहे. वरोकर आणि यशवंत मनोहर यांचा संबंध गुरु—शिष्याचा. आपल्या भारतीय संस्कृतीत गुरूची शिष्याकडून आपला पराजय व्हावा, अशी इच्छा राहिलेली असून या इच्छेचा अर्थ शिष्य आपल्यापेक्षाही मोठा, कीर्तिवान आणि प्रज्ञावंत व्हावा, असा आहे. मनोहरांनी ही इच्छापूर्ती समर्थपणे केली आहे. ही बाब गुरूला जशी भूषणावह आहे तशी शिष्यालाही गौरवास्पद आहे. वरोकरांनी प्रस्तावना लिहिण्याचा मान प्रा. मनोहरांना देऊन आपल्या प्रगल्भ जाणिवेचा परिचय दिला आहे.

वरोकरांच्या 'अग्निपिसाऱ्या'चे आजच्या सामाजिक संदर्भात आगळे महत्त्व आहे. आज जी काव्यनिर्मिती होऊ लागलेली आहे, तीत विद्रोही जाणिवा व्यक्त करणाऱ्या कवितांना पृथगात्मतेचे वेगळे परिमाण प्राप्त झाले आहे. स्वयंकेंद्रित जाणिवांना प्राधान्य दिल्यामुळे बरेचदा आत्मनिष्ठ काव्यनिर्मिती कवी करीत असला तरी ती कविता समाजनिष्ठ न होता आत्मकेंद्री होते. त्यांच्या कवितेतील 'मी' हा 'मी'च राहती, तो 'मी' सामाजिक 'मी'चे प्रति-

निधित्व करू शकत नाही, त्याला सर्वंकष मूल्यगर्भता प्राप्त होऊ शकत नाही. वरोकरांनी ही प्रवृत्ती कटाक्षाने टाळली आहे. त्यांचा 'मी' हा 'अग्निपिसारा' बनलेला आहे. त्यांच्या 'मी' मध्ये एक सार्वत्रिक विद्रोहाची जाणीव निर्माण होते.

वरोकरांच्या कवितेचे मुख्य वैशिष्टच म्हणजे ती समाजाशी नाते जोडते. हा समाज सुखवस्तू मध्यमवर्गीय वा उच्चभ्रू नाही, तर 'हाडांची काडं अन् रक्ताचं पाणी' करणारा आहे. अविश्रांत श्रम करून मातीचं स्वप्न साकार करणाऱ्या अनिकेत पुत्रांसाठी विकल आत्म्यांसाठी, विगलित देहांसाठी आसवांची निरांजनं, करांचे पुष्पहार, मूठभर हाडांच्या पायघड्या, कणाकणानं झिजत, जळत पालापाचोळा होण्याची कवीची इच्छा आहे. 'भारता... प्राचीन पुरुषा!' या कवितेत या सामाजिक वास्तवाची प्रखर जाणीव कवीने विरोधाभासातून व्यक्त केली आहे. विरोधाभासामुळे वास्तवाला जे Dimension लाभले आहे, ते चिंतनीय आहे. समाजातील सामाजिक, आर्थिक विषमता ही ईश्वरनिर्मित नसून मानवनिर्मित आहे, असे वरोकर मानतात. 'आसवांचं अग्निदिव्य', 'वेलांटीविना अक्षरे', 'पेटवलेत प्रस्थापितांचे मदांध काफिले', 'स्काय टॉवर्स', 'आज', 'त्यांचा सूर्य', 'धुळीतील अक्षरे', 'गिधाडांचे थवे' 'अर्थहीन संदर्भ' इत्यादी कवितांमधून कवीने विद्रोहाची जाणीव व्यक्त केली आहे. या दृष्टीने वरोकरांची कविता सरळ सरळ दलित कवितेशी नाते सांगणारी आहे. सामाजिक ढोंग, दांभिकपणा यांवरसुद्धा वरोकरांनी कोरडे ओढलेले आहेत.

जुने आणि नवे यांचा वाद सनातन आहे. कवीला जुन्यांत काही चांगलं तर काही वाईट होतं हे मान्य आहे. आज जुन्यातलं चांगलं नाहीसं होऊन वाईट अधिक वाईट झालं आहे. म्हणून कवीला त्या वेळी जगण्यात अर्थ होता, असं वाटतं. जुन्यातला वाईट भाग काढून टाकून चांगलं स्वीकारण्यास हरकत नाही, अशी कवीची भावना आहे.

समाजाची स्त्रीकडे पाहण्याची देहनिष्ठ भोगवादी दृष्टी ही कवीला जातायेता माथा झुकवावा अशा अनंतकाळच्या मातेची प्रतारणा वाटते. समाजात नवजात कळ्यांना निर्दयपणे कुस्करणारे विश्वामित्री बाण्याचे पुरुषच अधिक असतात. त्यांची भोगलोलुप नजर विधात्याच्या किमयेने रेखीव गौरकाया प्राप्त झालेल्या लावण्यवतीला न्याहळत असते. कवी अशा स्त्रीत शापग्रस्त देवतेचं दर्शन घेतो, जिला उत्थान नाही नि उःशापही नाही.

'अग्निपिसाऱ्या'त प्रेमकविता नाहीत; पण 'तृषार्त 'तू' अन् तृषार्त 'मी'ही!' ('दोन थेंब'), 'असावी सोबत तुझ्या अस्तित्वाची', 'कुठे तू अन् कुठे मी!' ('आर्तता'), 'सूर तुझ्या साउलीचे आता नसावे सोबती। स्पंदने माझी मला ती खावयाला धावती' ('तेच उद्गाते युगाचे') इत्यादी चरणांमधून प्रेमाची आर्तता जाणवते पण सामाजिक अवगुंठनात रमणाऱ्या वरोकरांच्या कवितेत प्रेमभावनेचे आणि 'रोमँटिक मूड' चे अस्तित्व नगण्यच म्हणावे लागेल.

वरोकरांच्या निसर्गकवितांमध्ये त्या त्या ठिकाणच्या निसर्गाबरोबरच त्या स्थळांची वैशिष्ट्ये, तेथील लोकजीवनाची, समाजजीवनाची वैशिष्टचे नकळत वरोकर रेखाटून टाकतात. यामुळे त्यांच्या निसर्गकवितांना सामाजिक, सांस्कृतिक परिमाण लाभतं, म्हणून त्या बालकवी, ना. धों. महानोर, उ. रा. गिरी यांच्या निसर्गगीतांपेक्षा आगळ्या, वेगळ्या, पृथगात्म ठरतात.

जी गोष्ट निसर्गचित्रांची तीच व्यक्तिचित्रांची. वरोकरांनी 'पाऊलखुणा' (लाल बहादूर शास्त्री), 'आनंदवन' (बाबा आमटे), 'एक अपूर्व युगावतरण' (म. फुले), 'गॉल गाथाचं रक्तवर्ण टेकाड' (येशू ख्रिस्त), 'बलराज सहानी', 'युगात्मा' (डॉ. आंबेडकर), 'आई', 'भाऊ' ही व्यक्तिचित्रे रेखाटली. यांतील बाबा आमटेंचं व्यक्तिचित्र सोडलं तर बाकीची मृत्युगीतंच आहेत. ही व्यक्तिचित्रं भावपूर्ण उतरली आहेत. तशीच ती भरीव आणि ठाशीव आहेत. या व्यक्तिचित्रांमधून एक जाणीव सतत होत राहते ती अशी की, कवी समाज, संस्कृती यांना आणि मुख्य म्हणजे स्वतःच्या सामाजिक चिंतनाला विसरला नाहीं.

या सामाजिक जाणिवेच्या प्रभावामुळे वरोकरांची प्रेमगीतं ही अवखळ प्रेमाची गाणी होत नाहीत, निसर्गगीतं ही निसर्गाची केवळ रेखाटनं नसतात, भावकविता केवळ मुग्धमधुर भावना आळवीत नाही आणि व्यक्तिचित्रं केवळ देहाचा भूगोल नसतो. या

सर्वांना एका सूत्रात गोवले जाते आणि ते सूत्र म्हणजे सामाजिक जाणिवेचे. त्यातूनच त्यांचे सामाजिक, सांस्कृतिक चिंतन स्पष्ट होत जाते. किंबहुना, सामाजिक जाणीव, चिंतन वरोकरांच्या कवितेचा स्थायीभाव आहे, आत्मा आहे.

अशी ही वरोकरांची कविता प्रत्यक्ष जीवनाशी संबंधित आहे. समाजासंबंधी प्रगल्भ जाणीव ठेवणारी; एवढेच नव्हे, तर सामाजिक, सांस्कृतिक, गतकालीन संदर्भांत समाजाचा विचार करून समाजातील दंभाने पेटून उठून विद्रोही जाणिवा अभिव्यक्त करणारी, ज्वलंत सामाजिक भावनेचा समर्थ आविष्कार करणारी, अनुभूती आणि आविष्कार यांच्या मजेदार संयोगाने विलसणारी, कठोर, सामाजिक वास्तवाची प्रखर जाणीव करून देणारी, जीवनाच्या मूलगामी संघर्षात आपला 'अग्निपिसारा' फुलविणारी, शब्द आणि प्रतिमांच्या साह्याने अमूर्ताला मूर्त रूप देणारी, निःसंदिग्ध, प्रभावी, मनस्वी अशी समर्थ कविता आहे. यामुळेच तिला सर्वंकष मूल्यगर्भता प्राप्त झाली आहे. आणि म्हणूनच तिला निश्चितच उज्ज्वल भवितव्य आहे. 'वरोकरांची कविता ही केशवसुती कविता, मार्क्सवादी कविता, आणि दलित कविता या प्रकाशाकांक्षी काव्यपरंपरेतील समर्थ कविता आहे', या यशवंत मनोहरांनी प्रस्तावनेत केलेल्या विधानाशी जाणते रसिक सहमत होतील, यात शंका नाही.

– जयंतकुमार बंड

भाषा व साहित्य संशोधन– संपा. डॉ. वसंत स. जोशी, महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणे–४११०३०; १९८१, मूल्य रु. तीस.

डॉ. वसंत स. जोशी हे गेली अनेक वर्षे मराठी भाषा–साहित्य–संशोधनाच्या क्षेत्रात कार्य करीत आहेत. मराठी विषयात प्रबंधलेखन करू इच्छिणाऱ्या अनेक विद्यापीठीय विद्यार्थ्यांना त्यांनी मार्गदर्शन केले आहे. ज्यांना संशोधनाची काहीच पार्श्वभूमी नाही, त्यांना तंत्रदृष्टचा आणि मंत्रदृष्टचा मार्गदर्शन करणे किती अवघड असते, ह्याचा दीर्घानुभव त्यांच्या गाठी आहे. म्हणूनच नव्याने संशोधन करू इच्छिणाऱ्यांना मदतीचा, मार्गदर्शनाचा हात देण्याच्या हेतूने हा ग्रंथ सिद्ध करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केलेला आहे. त्यासाठी मराठी भाषा–साहित्य क्षेत्रातील मान्यवर व्यक्तींचे साहाय्य त्यांना लाभलेले आहे. ह्या ग्रंथाचे काम तडीस नेण्यासाठी डॉ. जोशी ह्यांना अनेक अडचणींना तोंड द्यावे लागले; परंतु त्यांतून मार्ग काढीत त्यांनी हा उपयुक्त ग्रंथ संपादून उभा केला

ह्या ग्रंथातील मान्यवर संशोधकांचे लेख महत्त्वाचे व माहितीपूर्ण आहेत. काही लेख अन्य संदर्भांत पूर्वी लिहिले गेले आहेत, अन्यत्र प्रसिद्ध झालेले आहेत. काही लेखकांचे एकाहून अधिक लेखही आहेत. ग्रंथातील पहिला लेख विषय परिचयात्मक असून तो डॉ. जोशी ह्यांनी लिहिलेला आहे. प्राचीन–अर्वाचीन कालखंडातील भाषा–साहित्य संशोधनाचा प्रयत्न करणाऱ्या संशोधकाला ज्यांना सामोरे जावे लागते, अशा काही समस्यांचा विस्तृत परामर्श डॉ. जोशी ह्यांनी ह्या लेखात घेतलेला आहे. त्यानंतर डॉ. व. दि. कुलकर्णी (संशोधन : स्वरूप आणि पद्धती), डॉ. अशोक रा. केळकर (भाषावैज्ञानिक संशोधनाच्या नव्या दिशा), प्रा. सु. बा. कुलकर्णी (बोलीभाषांचा अभ्यास), प्रा. ग. ह. खरे (अभिलेखागारे), डॉ. यू. म. पठाण (प्राचीन हस्तलिखिते आणि त्यांचे जतन), डॉ. स. गं. मालशे (वृत्तपत्रे आणि संशोधन), डॉ. वि. भि. कोलते (पाठचिकित्सा), सु. ग. प्रभुआजगावकर (संहितेचा संख्याशास्त्रीय अभ्यास), डॉ. प्र. ल. गावडे (विशिष्ट ग्रंथकाराचा अभ्यास), डॉ. सु. रा. चुनेकर (कोशरचना व मराठी कोशवाङ्मय), डॉ. पंडित आवळीकर (तौलनिक वाङ्मय), डॉ. गो. म. कुलकर्णी (विशिष्ट कालखंडाचा अभ्यास), डॉ. वि. रा. करंदीकर (तत्त्वज्ञानविचार आणि मराठी संशोधन), डॉ. हे. वि. इनामदार (विद्यापीठीय प्रबंधलेखन), डॉ. शोभना गोखले (लेखविद्या), प्रा. रा. श्री. जोग (वाङ्मयेतिहासलेखन : काही विचार) आदींचे लेख (एकूण २६) आहेत. डॉ. अशोक केळकर ह्यांनी अभ्यासक–संशोधकांसाठी तयार केलेली मार्गदर्शक संदर्भसूचीही ह्या ग्रंथात अंतर्भूत आहे. मराठी विषयाच्या विद्यार्थ्याला विद्यापीठ स्तरावर झालेल्या

संशोधनाची माहिती चटकन उपलब्ध व्हावी म्हणून मुंबई विद्यापीठाने मान्य केलेल्या डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे ह्यांच्या पहिल्या प्रबंधापासून (१९४०) १९८१ पर्यंत विविध विद्यापीठांतून मान्य झालेल्या सर्व प्रबंधांची माहिती डॉ. म. प. पेठे ह्यांनी दिलेली आहे. संशोधनाच्या दृष्टीने बहुमोल संदर्भ-साहाय्य जेथे मिळू शकेल, त्या ठिकाणांची महत्त्वपूर्ण माहिती ' संशोधकांची तीर्थक्षेत्रे ' ह्या नावाने दिली आहे. सूची आणि कोशवाङ्मयात वर्णानुक्रम-पद्धती अपरिहार्यपणे वापरली जाते. तिचे विवेचन मो. रा. वाळंबे ह्यांनी केलेले आहे. ह्या साऱ्या लेखांतून संशोधन करू इच्छिणाऱ्यांना उपयुक्त माहिती आणि मार्गदर्शन मिळू शकेल, हे निःसंशय. आणि त्याबद्दल संपादक डॉ. जोशी आणि ह्या लेखांचे लेखक धन्यवादास पात्र आहेत.

तथापि सर्व लेखांची मांडणी एखाद्या विशिष्ट सूत्राधारे, क्रम लावून करण्यात आली असती, तर अधिक चांगले असते. उदा:, ' संशोधन : स्वरूप आणि व्याप्ती ', ' विद्यापीठीय प्रबंध लेखन ' आणि ' साहित्यसमीक्षा आणि संबोधन ' (डॉ. दु. का. संत) हे संशोधन–संकल्पना स्पष्ट करणारे तीन लेख एकत्र आणून एक सलग चित्र ठसठशीतपणे वाचकांच्या समोर उभे करता आले असते. आणि त्यानंतर डॉ. मालशेकृत संशोधनातील तीन प्रारंभिक प्रक्रिया हा लेख मांडला गेला असता, तर लेख क्र. ६, ७, ८, ९, १०, ११, १२, १३, १४, २५, २७ ह्यांना अधिक अर्थपूर्णता येऊन संशोधनप्रक्रियेतील विविध अंगांना कोणते महत्त्व आहे, हे एका ओघात स्पष्ट झाले असते.

डॉ. अशोक केळकर ह्यांचे ' भाषावैज्ञानिक संशोधनाच्या ' नवा दिशा ' आणि ' भाषा आणि साहित्य ' हे दोन लेख अत्यंत मूलभूत स्वरूपाचे आहेत. ह्या दोन लेखांना केंद्रबिंदू मानून त्यांचा विस्तार केल्यास असाच आणखी एक महत्त्वाचा ग्रंथ निश्चितपणे उभा राहू शकेल.

आजकाल संशोधनाविषयीची आस्था असावी तेवढी दिसत नाही. तसेच ' संशोधन ' ह्या विषयावर ग्रंथ सिद्ध करणे किती अवघड आहे, हे जाणकारांना माहीत आहेच. त्या दृष्टीने डॉ. जोशी ह्यांनी मराठीतील संशोधनाला साहाय्यभूत ठरण्यासाठी आणि ते अर्थपूर्ण व्हावे ह्यासाठी केलेली धडपड महत्त्वाची आहे.

महाराष्ट्र साहित्य परिषदेने हा ग्रंथ प्रकाशित केला आणि महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाने त्यासाठी मोलाचे साहाय्य दिले ह्याबद्दल ह्या दोन्ही संस्थांचे आभार मानले पाहिजेत.

– मोरजे, गं. ना.



वाद–संवाद

संपादक,
' नवभारत ' मासिक,
सप्रेम नमस्कार

' नवभारत 'चा ऑक्टोबर–नोव्हेंबर हा जोडअंक व डिसेंबरचा अंक वाचण्यात आला. दिवाळी अंकाचे सर्वांगसुंदर नवे रूप व दोन्ही अंकांतील निरनिराळ्या लेखांच्या निवडीवरून नवभारतचे बदललेले धोरण अभिनंदनीय आहे. ' नवभारत ' हे नाव सार्थ झाले असे म्हणण्यास हरकत नाही.

ह्या संदर्भात ' फ्युचर शॉक ' व ' थर्ड वेव्ह ' ह्या ग्रंथांचे सुप्रसिद्ध लेखक ऑलविन टॉफलर ह्यांचे नोव्हेंबरच्या ' स्पॅन 'मध्ये प्रसिद्ध झालेले विचार उद्धृत करणे योग्य वाटावे–

"Dewey was saying " Study the past for the sake of present. " I would add to that ' study the future for the sake of the present '.

It is not just history that we need to know. It is fabulously valuable experience for students to start thinking, about their own and the society's alternative futures "

– Alvin Toffler, ' Third wave ', Span, Nov. 84, Page 33.

दोन्ही अंकांतील लेख वाचनीय व संग्राह्य आहेत. पुन्हा एकदा आपले हार्दिक अभिनंदन.

कळावे, लोभ असावा, ही विनंती.

– र. प्र. जोशी

साभार पोच

* **दहा बाय दहा**– दिलीप पुरुषोत्तम चित्रे, प्रास प्रकाशन, ३९, नाथमाधव, कांदिवली (पूर्व), मुंबई ४०० १०१; १९८३; पृ. ३९; किं. १२ रुपये.
* **खेळ**– नामदेव ढसाळ; प्रास प्रकाशन, ३९ नाथमाधव, कांदिवली (पूर्व); मुंबई ४०० १०१; पृ. ७०; किं. २० रुपये.
* **चक्र गुंतले चक्रात** (कादंबरी) – महंमद नैसर्गी; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; १९८४; पृ. २३७; किं. २५ रुपये.
* **जुगारी** (कादंबरी)– दस्तयेवस्की, अनु. जयंत दीक्षित; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ३०; १९८४; पृ. २०४; किं. ३० रुपये.
* **जनसंपर्क : संकल्पना आणि सिद्धांत**– प्रा. सुरेश भ. पुरी; विमुक्तजन प्रकाशन, लक्ष्मी-निवास, औरंगपुरा, औरंगाबाद–४३१००१; १९८४; पृ. १९८४; पृ. १७६; किं. ४० रु.
* **विलायतेहून डॉ. बाबासाहेबांची पत्रे**– रत्नाकर गणवीर; रत्नमित्रा प्रकाशन, बेझनबाग, जुन्या पोस्ट ऑफिसमागे, नागपूर–४४० ००४; द्वितीयावृत्ती १९८४; पृ. १२८; किं. १८ रुपये.
* **दास कापिटाल (भांडवल) : सुबोध परिचय**–सुहास परांजपे; प्रकाशक– शंकर ब्रह्मे समाजविज्ञान ग्रंथालय, १२९ ब/२ एरंडवणे, पुणे ४११००४; १९८४; पृ. ३६८; किं. ४० रु.
* **केशिराज व्यास : व्यक्ती आणि वाङ्मय**– रमेश आवलगावकर; धारा प्रकाशन, ११५ गांधीनगर, अग्निशामक मार्ग, औरंगाबाद– ४३१ ००५; १९८३; पृ. १३२; किं. ३५ रुपये.
* **किलबिल** (कवितासंग्रह)–अविनाश अवलगावकर; साकेत प्रकाशन, बन्सिलालनगर, औरंगाबाद; १९८३; १९८३; पृ. ६०; किं. १० रुपये.
* **शोध स्वतःचा**– विद्या बाळ; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे– ३०; १९८४; पृ. ११२; किं. रु. २७·५०.
* **नीलाक्षींच्या देशात** (प्रवासवृत्त)– साधना कामत; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे– ३०; १९८४; पृ. ११६; किं. २५ रुपये.
* **पाऊस** (कथासंग्रह) – द. ता. भोसले; मेहता पब्लिशिंग हाऊस; १२१६ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०.
* **माऊली** (कादंबरी) – आनंद यादव; मेहता पब्लिशिंग हाऊस, १२१६ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०.
* **मानुषी** (कादंबरी) – प्रतिभा रानडे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; १९८४; पृ. १९७; किं. ३५ रु.
* **मी– एस्. एम्.** (आत्मकथा)– एस्. एम्. जोशी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ३०; १९८४; पृ. ४३७; किं. ६० रु.



लेखकांना विनंती

साहित्य कागदाच्या एका बाजूला, सुवाच्य अक्षरात आणि
मराठी साहित्य महामंडळाच्या शुद्धलेखनाच्या नियमांनुसार असावे.
नापसंत साहित्य परत पाहिजे असल्यास
सोबत पुरेसे टपालहशील असणे आवश्यक आहे.

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

वस्ती तेथे वीज





महाराष्ट्र राज्य
विद्युत मंडळ

RAN/MSEB

Registered No. SAT - 19 and Licenced to post without pre-payment–Licence No. 6

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.